BIBLIOTHECAE
ELECTORALIS
MONACENSIS.
Ch. Wink. del.
Söckler sc. 1779.

Philos. Ul 466 (3

Philos. Instit. 446.

R

Handbuch
der
Philosophie
für Liebhaber

von

Christian Wilhelm Snell
Professor und Rektor des Gymnasiums
in Idstein

und

Friedrich Wilhelm Daniel Snell
Professor der Philosophie in Giesen.

Dritten Theils zweite Abtheilung.

Metaphysik.

Giesen, 1804
bey Tasché und Müller.

Handbuch
der
Philosophie
für Liebhaber

von

Christian Wilhelm Snell
Professor und Rektor des Gymnasiums
in Idstein

und

Friedrich Wilhelm Daniel Snell
Professor der Philosophie in Giesen.

Dritten Theils erste Abtheilung.

Logik.

Giesen, 1804
bey Tasché und Müller.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Inhalt.

Einleitung. S. 1

Ontologie.

I. Von dem Dinge überhaupt und einigen der allgemeinsten Bestimmungen desselben. S. 10

II. Von dem menschlichen Vorstellungsvermögen überhaupt, und der Sinnlichkeit insbesondere. S. 24

III. Von dem Verstande und dessen reinen Begriffen. S. 60

IV. Bemerkungen über die reinen Verstandesbegriffe überhaupt und deren Gebrauch. S. 127
V. Von der Vollkommenheit, der Zweckmäßigkeit und verwandten Begriffen. S. 145
VI. Von der Vernunft und ihren Ideen. S. 161

Rationale Kosmologie oder Weltlehre.

I. Von dem Begriffe der Welt. S. 171
II. Von den allgemeinsten Weltgesetzen. S. 176
III. Von dem kosmologischen Widerstreite der Vernunft gegen sich selbst. S. 185
Anhang zu der Kosmologie. 216

Rationale Psychologie oder Seelenlehre.

Einleitung. S. 247
I. Von dem Selbstbewußtseyn und dem durch dasselbe bestimmten Vernunftbegriffe der Seele. S. 251

II. Von der Identität, Einheit, Einfachheit, Unsterblichkeit und Geistigkeit der menschlichen Seele. S. 261
III. Von der Verbindung der Seele mit dem Körper und einigen ähnlichen spekulativen Gegenständen. S. 274

Rationale Theologie oder Gotteslehre.

Einleitung. S. 288
I. Was ist Gott? und auf welchen Wegen gelangt die Vernunft zu dem Glauben an dessen Daseyn? S. 289
II. Fortsetzung. S. 298
III. Ist der physikotheologische Beweis für Gottes Daseyn für die spekulative Vernunft völlig befriedigend? S. 315
IV. Von dem Verhältnisse Gottes zu der Welt; — Schöpfung; Vorsehung; Weltendzweck. S. 341

V. Kurzer Umriß des moralischen Beweises für Gottes Daseyn und höchste Vollkommenheiten. S. 354

VI. Kurze Uebersicht der vornehmsten Systeme in Absicht auf das Daseyn Gottes. S. 369

Einleitung.

Alle unsere Erkenntnis fängt nicht nur von Erfahrung an, sondern Erfahrung ist auch das eigentliche Feld alles unsers Erkennens und Wirkens. So sehr auch die Gegenstände der Erfahrung ihrer Natur und ihren Eigenschaften nach von einander verschieden sind; so finden sich doch in ihnen allen gewisse Bestimmungen, ohne die sie gar keine Objekte unserer Erkenntnis seyn könnten, und die wir also als Bedingungen

betrachten müssen, unter welchen allein Erfahrung möglich ist. Von diesen kann der Grund nicht in den Erfahrungsgegenständen, sondern er muß in dem erkennenden Subjekte zu suchen seyn. Vorstellungen hingegen von Bestimmungen und Eigenschaften, ohne die menschliche Erkenntnis überhaupt gar wohl möglich wäre, haben nicht in den ursprünglichen Anlagen des erkennenden Subjekts, sondern außer demselben, folglich in dem erkannten Gegenstande, ihren Grund. Gesezt, die Vorstellung der rothen Farbe mangelte uns; so würde dadurch das Geschäft des menschlichen Erkennens wenig Abbruch leiden: mithin ist diese Vorstellung bloß durch Erfahrungseindrücke gegeben oder empirisch. Aber gesezt, die Vorstellungen des Raums und der Zeit, der Größe, der Ursache u. s. w. fehlten uns, würden wir

dann noch überhaupt Erfahrungskenntnisse haben können? Diese leztern müssen wir demnach für etwas dem menschlichen Gemüthe ursprünglich Eigenthümliches halten. Wir nennen sie daher, im Gegensatze mit dem Empirischen, durch Erfahrung Gegebenen, reine Vorstellungen, oder auch Vorstellungen a priori; nicht als wenn sie vor aller Erfahrung mit klarem Bewußtseyn im Gemüthe lägen, sondern weil sie, als wesentliche Bedingungen alles Erkennens, nicht in den erkannten Gegenständen, sondern in der ursprünglichen Einrichtung des Erkenntnisvermögens ihren Grund haben.

Da das menschliche Erkenntnisvermögen aus Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft besteht (wie schon aus der Logik bekannt ist); so muß es reine Vorstellungen der Sinn-

lichkeit, reine Vorstellungen des Verstandes und reine Vorstellungen der Vernunft geben. Diese reinen Vorstellungen nun machen den Inhalt der Metaphysik aus. Diese Wissenschaft hat ihren Nahmen daher, weil sie sich über das Physische (das Empirische oder durch Erfahrung Gegebene) erhebt *), indem sie sich theils mit denen Vorstellungen beschäftigt, welche aller empirischen Erkenntnis zum Grunde liegen, theils mit solchen, auf welche die Vernunft kommt, wenn sie von dem Gegebenen auf eine erste und oberste Bedingung schließt.

Man hat von jeher vier Theile der Metaphysik angenommen, die Ontologie,

*) Μεταφυσικη oder τα μεταφυσικα: in den Compositis heißt μετα bekanntlich *trans* oder *supra*.

die Kosmologie, die Psychologie und die Theologie. Wir wollen dieser Eintheilung folgen, und in der Ontologie (der Lehre von den Dingen überhaupt) die reinen Vorstellungen der Sinnlichkeit und des Verstandes entwickeln; in der Kosmologie, der Psychologie und Theologie aber werden wir uns mit den Vernunftideen von der Welt, von der menschlichen Seele, und von Gott beschäftigen, alle diese Betrachtungen aber mit kritischen Bemerkungen und Erörterungen über Realität, Gültigkeit und Anwendung der genannten reinen Vorstellungen begleiten.

Ehe ich weiter gehe, bemerke ich folgendes. Wir machen außer dem theoretischen auch einen praktischen Gebrauch von unserm Erkenntnisvermögen oder unserer

Vernunft in der weitesten Bedeutung. Theoretisch heißt sie, insofern wir durch sie einsehen, was wirklich möglich oder nothwendig ist: praktisch aber, insofern wir durch sie erkennen, was wir zu thun und zu lassen haben, oder wie unser Wollen und Handeln beschaffen seyn müsse, wenn es den Gesetzen unserer Natur angemessen seyn soll. Außer den Neigungen und Trieben unserer sinnlichen Natur, nach welchen die Maximen unsers Wollens und Handelns leicht bestimmt werden können, insofern wir die Befriedigung derselben oder Vergnügen und Glückseligkeit wünschen, finden wir auch noch in unserm Innern ein reines, unbedingtes Gesez, oder das Gesez der Sittlichkeit; insofern die Vernunft diesem gemäß einsieht, was wir zu thun und zu lassen haben, nicht um Vergnügen und Glückselig-

keit zu genießen, sondern um an sich recht und gut zu handeln, heißt sie rein-praktische Vernunft. Hieraus ist nun klar, was man unter Metaphysik der Sitten zu verstehen habe. Diese enthält nehmlich eine Entwickelung und Untersuchung der Grundsätze der rein-praktischen Vernunft: und man könnte sie vielleicht verständlicher Metaphysik der praktischen Vernunft nennen, zum Unterschiede von der Metaphysik der theoretischen Vernunft, die wir oben schlechthin Metaphysik genannt haben.— Unter der Metaphysik der Naturwissenschaft endlich versteht man diejenige Anwendung und weitere Entwickelung der theoretisch-metaphysischen Grundbegriffe, wobey man zur Absicht hat, die Urbegriffe und Grundsätze unserer Kenntnis der körperlichen Natur festzustellen und ins Licht

zu setzen. In derselben wird also gehandelt von den Gesetzen der Bewegung, des Anziehens und Zurückstoßens u. s. w. Wir schränken uns hier bloß auf die allgemeine Metaphysik der theoretischen Vernunft ein, und machen sogleich mit dem ersten Theile derselben den Anfang.

Ontologie.

Einleitung.

Die Ontologie, oder die Lehre von den Dingen überhaupt, führt diesen Namen, weil sie Begriffe und Grundsätze enthält, welche von den Gegenständen im Allgemeinen, nicht bloß von einer besondern Art derselben, gelten. Ja die ontologischen Begriffe beziehen sich nicht allein auf das wirklich Gegebene, sondern auch auf das bloß Denkbare oder Mögliche. Die Ontologie heißt auch Transscendentalphilosophie, insofern sie sich mit den durch die Natur des menschlichen Erkenntnisvermögens gegebenen reinen Vorstellungen beschäftigt, durch deren An-

wendung auf empirische Objekte, oder auf Anschauungen, Erfahrungskenntnisse entstehen. Das alles wird erst in der Folge völlig deutlich werden.

I.

Von dem Dinge überhaupt und einigen der allgemeinsten Bestimmungen desselben.

Indem ich mir einer Vorstellung bewußt bin, unterscheide ich mich selbst, als das vorstellende Wesen, von dem Gegenstande der Vorstellung, welchen man mit dem ganz allgemeinen Ausdrucke Ding bezeichnet. Man versteht hierunter nicht blos körperliche, materielle und überhaupt sinnlich wahrnehmbare Objekte, sondern auch alles, was der Verstand nur denken, aber die Sinulichkeit nicht anschauen kann, z. B. Eigenschaften, als Weisheit, Thorheit, Tugend, Laster; desgleichen Gattungen, Arten, Geschlechter, z. B. die Begriffe Mensch, Thier, Baum,

Stein. Auch die Geseze, Verhältnisse und Beziehungen; ingleichem Anlagen und Kräfte (z. B. Sinnlichkeit, Verstand), die der Mensch entdeckt, wenn er sich selbst zum Gegenstande seines Vorstellens macht, gehören sämtlich unter den Begriff des Dinges. Ob das Objekt existire, wirklich sey oder nicht, thut hier nichts zur Sache: auch das, was nie wirklich, nie außer der Vorstellung vorhanden gewesen ist und nie seyn wird, ist ein Ding in dieser weitesten Bedeutung des Wortes, wofern es nur denkbar, nur logisch möglich ist, d. h. wenn nur in dem Begriffe desselben nichts Widersprechendes, nichts was mit andern Merkmalen und Prädikaten nicht zugleich bestehen kann, enthalten ist. Denn der Grundsaz der Ueberein= oder Zusammenstimmung, welcher es als die oberste Bedingung alles Denkens fordert, daß alles, was in einer Vorstellung enthalten seyn soll, zusammen bestehen könne, und alles Widersprechende entfernt bleibe, ist das erste Gesez des Vorstellens. Ein Gegenstand hingegen, dem widersprechende

Merkmale und Prädikate beigelegt werden, heißt ein Unding. Ein Polyphem, ein Centaur, oder ein Thier so ungeheuer wie der Norwegische Kraken beschrieben wird, sind keine Undinge: denn dergleichen Wesen könnten gar wohl existiren, da ihnen die Einbildungskraft keine andern als solche Theile, Gliedmaaßen und Eigenschaften beilegt, die recht wohl zusammen bestehen könnten. Aber ein viereckigter Zirkel, oder ein Partikelchen der Materie, das nicht weiter getheilt werden könnte, das sind Undinge: denn das Prädikat Viereckigt widerspricht dem Begriffe eines Zirkels geradezu; und etwas Materielles, das keinen Raum erfüllt und daher nicht weiter getheilt werden kann, läßt sich eben so wenig denken.

Daß jeder Gegenstand unserer Vorstellung entweder als Subjekt oder als Prädikat gedacht werden muß, wird aus der Logik vorausgesezt. Jedem Prädikate ist ein anderes entgegengesezt, das unmöglich zugleich mit jenem einem und demselben Gegenstande beigelegt werden kann. So

steht jedem affirmativen Prädikate ein negatives entgegen, und umgekehrt. Ein Ding ist z. B. entweder sichtbar oder nicht-sichtbar, lebend oder nicht-lebend, begehrenswerth oder nicht-begehrenswerth u. s. w. In Ansehung aller Prädikate nun, von denen ich weiß, daß sie einem Dinge entweder zukommen oder nicht zukommen, ist dieses Ding bestimmt: wo es aber unbekannt oder unentschieden ist, ob einem Objekte ein gewisses Prädikat zukomme oder nicht; da sagt man, das Objekt sey in dieser Rücksicht unbestimmt. Ich lese z. B. eine Schilderung von einem merkwürdigen Manne: ich finde seine Kenntnisse und Einsichten, seine Erfahrung, seine Klugheit gerühmt; auch von seiner Rechtschaffenheit und seinem moralisch guten Charakter wird Erwähnung gethan. In Ansehung aller dieser Eigenschaften ist daher meine Vorstellung von demselben bestimmt. Ob er aber groß oder klein von Statur, schön oder häßlich, stark oder schwächlich gewesen sey, davon finde ich in der gedachten Schilderung nichts erwähnt. Daher

sage ich, meine Vorstellung von dem Manne sey in Ansehung dieser Punkte unbestimmt; d. h. nach dem, was ich von ihm weiß, ist es unentschieden, ob ihm von den Prädikaten Schön und Nicht-schön, Stark und Schwach, die affirmativen oder die negativen zukommen. Sobald mich aber jemand belehrt, daß er zwar ansehnlich von Person, aber von schwacher Gesundheit gewesen sey; so ist meine Vorstellung von ihm auch in Ansehung dieser Dinge bestimmt. — Aus diesen Erklärungen ist deutlich, warum man die Prädikate eines Dinges, sowohl die affirmativen als die negativen, auch Bestimmungen nennt.

Jedes wirkliche Ding ist in Ansehung aller nur möglichen Prädikate durchaus bestimmt, d. h. es kommt ihm von allen Prädikaten, die sich nur nennen lassen, entweder das affirmative oder das negative zu. Jeder lebende Mensch ist entweder jung oder nicht-jung, gelehrt oder nicht-gelehrt; jeder Baum ist belaubt oder nicht-belaubt; jeder Stein metallhaltig oder nicht u.s.w.

Und gesezt auch wir wüßten nicht, welches von zwei widersprechenden Prädikaten einem Individuum zukomme; so kommt ihm doch wirklich eins zu, und es kann auch durch nähere Untersuchung ausgemacht werden, ob ihm das Eine oder das Andere eigen sey. Anders verhält es sich mit den Gegenständen von Gemeinbegriffen, Gattungen und Arten u. d. gl. die für sich nicht vorhanden sind, sondern nur in den Individuen bestehen, die sie unter sich begreifen. Jeder wirklich lebende Krieger ist in Ansehung aller möglichen Prädikate bestimmt; er ist jung oder nicht-jung, groß oder klein, patriotisch gesinnt oder nicht: aber in dem Gemeinbegriffe Krieger ist von Jugend und Alter, Größe und Kleinheit u. s. w. nichts enthalten; und solange ich demnach von einem Menschen weiter nichts weiß, als daß er ein Krieger ist, so bleibt es unentschieden, ob er jung oder alt u. s. w. sey. — Insofern zwei oder mehrere Dinge dieselben Bestimmungen haben, heißen sie ähnlich; un-

ähnlich aber, insofern sie verschiedene Bestimmungen haben.

Bey jedem Dinge, insofern es unter den Gemeinbegriff einer Art oder Gattung gehört, finden wir gewisse Merkmale oder Bestimmungen, die es haben muß, wofern es zu dieser Art oder Gattung gehören soll. Diese machen das Wesen des Dinges aus. So kann z. B. ein lebendes Geschöpf nicht Mensch heißen, wo es nicht außer einem thierisch=organischen Körper auch eine vernünftige Seele hat. Diese beiden Bestimmungen sind also dem Menschen wesentlich. Ob aber Einer gesund oder krank, reich oder arm sey, das ist, insofern er als Mensch betrachtet wird, unwesentlich oder zufällig. — Aus dem Gesagten erhellet, daß das Wesen eines Dinges durch den Begriff der Gattung oder Art, wozu das Ding gehört, bestimmt wird. Es muß daher das Wesen eines und desselben Individuums verschieden bestimmt seyn, je nachdem es zu dieser oder einer andern Art von Gegenständen gerechnet, oder nachdem es durch

diesen oder einen anderen Begriff gedacht wird. Betrachte ich einen Alexander bloß als Menschen; so lege ich ihm eben das Wesen bei, das alle Menschen mit einander gemein haben: Klugheit, Muth und Tapferkeit sind dann bei ihm etwas Zufälliges, Unwesentliches; denn er würde ein Mensch gewesen seyn, wenn er auch diese Vorzüge nicht besessen hätte. Frage ich aber, welche Eigenschaften ihm als einem Feldherrn wesentlich gewesen seyen; so entdeckt sich leicht, daß er kein guter Feldherr hätte seyn können, wenn er der Klugheit und der Tapferkeit entbehrt hätte. In dieser Rücksicht waren ihm also die gedachten Eigenschaften wesentlich nothwendig. — Hängt das Wesen der Dinge von ihren Begriffen ab; so muß jenes ebendasselbe bleiben, solange die Begriffe von den Dingen dieselben sind: unter dieser Bedingung sagt man daher mit Recht, das Wesen der Dinge sey nothwendig, ewig und unveränderlich. Sobald sich aber mein Begriff von einer Gattung von Dingen ändert; so werde ich auch das Wesen dieser Gattung

anders bestimmen. Wer z. B. in der Naturgeschichte schlecht unterrichtet ist, hält wohl auch das für eine wesentliche Eigenschaft der Vögel, daß sie in der Luft fliegen können. Wenn er sich aber ausgebreitetere und gründlichere Kenntnisse in diesem Fache verschafft; so wird er auch seinen Begriff von dem Wesen dieser Geschöpfe dahin abändern, daß er das Fliegen in der Luft nicht mehr zu den wesentlichen, sondern zu den zufälligen Merkmalen der Vögel zählt: denn es giebt ja Geschöpfe dieser Klasse, deren Flügel so schwach und klein sind, daß sie nicht zum Fliegen taugen.

Wesentliche Eigenschaften (Attributa) sind solche, die aus den wesentlichen Bestimmungen nothwendig entspringen. Daß z. B. der Mensch der Tugend oder der Gelehrsamkeit fähig, desgleichen, daß er Krankheiten und Schmerzen unterworfen ist, das sind wesentliche Eigenschaften desselben; denn sie folgen unausbleiblich aus dem Wesen eines aus einer vernünftigen Seele und einem thierischen Körper bestehenden Geschöp-

fes. Eigenschaften hingegen, die nicht bloß in dem Wesen des Dinges, sondern anderswo ihren Grund haben, heißen unwesentliche, zufällige Eigenschaften (Accidentia, Modi): daß einer z. B. wirklich tugendhaft, gelehrt, oder daß er krank ist, dies folgt nicht nothwendig aus dem Wesen des Menschen, sondern es hat seinen Grund mit in äußern Ursachen. Daher finden sich auch die Modi oder die zufälligen Eigenschaften nicht bey allen Individuen einer Gattung, noch auch immer bei demselben Individuum; da hingegen die Attribute einem Dinge eben so wenig fehlen können, als das Wesen selbst. Indessen ist leicht einzusehen, daß die zufälligen Eigenschaften, wiewohl die Ursache ihres Vorhandenseyns außer dem Wesen der Dinge zu suchen ist, doch insofern auch in diesem gegründet sind, als vorausgesezt wird, daß das Ding, welches diese Eigenschaften an sich haben soll, vermöge seines Wesens derselben empfänglich sey. Das Wasser würde auch in der strengsten Kälte nicht gefrieren, und das

Eisen auch von der stärksten Hitze nicht schmelzen, wenn nicht beides, vermöge seiner ursprünglichen, wesentlichen Beschaffenheit, für diese Veränderungen Empfänglichkeit hätte.

* * *

Ich berühre noch einige der allgemeinsten Begriffe, welche am bequemsten in dieser Untersuchung über das Ding überhaupt erklärt werden.

Wenn uns ein Gegenstand mehreremale völlig mit denselben Bestimmungen und Prädikaten gegeben wird; so schreiben wir ihm Einerleiheit zu: wenn wir aber das einemal andere Bestimmungen an ihm bemerken, als das anderemal; so sagen wir, daß es verschiedene Gegenstände seyen. Ich mag mir z. B. einen Zirkel, dessen Diameter funfzig Zoll beträgt, so oft vorstellen als ich will; so stelle ich mir immer einerlei Gegenstand vor. Lege ich ihm aber das einemal einen Diameter von funfzig, das anderemal einen von sechzig oder achtzig Zoll in

Gedanken bei; so stelle ich mir Zirkel von sehr verschiedener Größe vor. — Zwei oder mehrere nicht bloß in meinen Gedanken, sondern außer denselben im Raume vorhandene Gegenstände können einander in Ansehung aller ihrer Bestimmungen vollkommen gleich seyn, so daß der eine statt des andern gesezt werden kann (wie z. B. zwei auf die Tafel gezeichnete Zirkel von gleichen Durchmessern, zwei Kubikzoll Gold, Wasser oder Luft): so sehr diese in Ansehung aller übrigen Prädikate einerlei seyn mögen; so sind sie doch, insofern der eine nicht den nehmlichen Ort im Raume einnimmt, an dem sich der andere befindet, der Zahl nach oder numerisch verschieden.

Bestimmungen, die einem Gegenstande an sich, ohne daß er in Beziehung auf etwas anders betrachtet wird, zukommen, machen das Innere des Gegenstandes aus: Prädikate und Bestimmungen aber, die ihm nur in Beziehung auf andere Dinge zukommen, heißen das Aeussere oder die äußern Bestimmungen des

anders bestimmen. Wer z. B. in der Naturgeschichte schlecht unterrichtet ist, hält wohl auch das für eine wesentliche Eigenschaft der Vögel, daß sie in der Luft fliegen können. Wenn er sich aber ausgebreitetere und gründlichere Kenntnisse in diesem Fache verschafft; so wird er auch seinen Begriff von dem Wesen dieser Geschöpfe dahin abändern, daß er das Fliegen in der Luft nicht mehr zu den wesentlichen, sondern zu den zufälligen Merkmalen der Vögel zählt: denn es giebt ja Geschöpfe dieser Klasse, deren Flügel so schwach und klein sind, daß sie nicht zum Fliegen taugen.

Wesentliche Eigenschaften (Attributa) sind solche, die aus den wesentlichen Bestimmungen nothwendig entspringen. Daß z. B. der Mensch der Tugend oder der Gelehrsamkeit fähig, desgleichen, daß er Krankheiten und Schmerzen unterworfen ist, das sind wesentliche Eigenschaften desselben; denn sie folgen unausbleiblich aus dem Wesen eines aus einer vernünftigen Seele und einem thierischen Körper bestehenden Geschöp-

fes. Eigenschaften hingegen, die nicht bloß in dem Wesen des Dinges, sonderh anderswo ihren Grund haben, heißen unwesentliche, zufällige Eigenschaften (Accidentia, Modi): daß einer z. B. wirklich tugendhaft, gelehrt, oder daß er krank ist, dies folgt nicht nothwendig aus dem Wesen des Menschen, sondern es hat seinen Grund mit in äußern Ursachen. Daher finden sich auch die Modi oder die zufälligen Eigenschaften nicht bey allen Individuen einer Gattung, noch auch immer bei demselben Individuum; da hingegen die Attribute einem Dinge eben so wenig fehlen können, als das Wesen selbst. Indessen ist leicht einzusehen, daß die zufälligen Eigenschaften, wiewohl die Ursache ihres Vorhandenseyns außer dem Wesen der Dinge zu suchen ist, doch insofern auch in diesem gegründet sind, als vorausgesezt wird, daß das Ding, welches diese Eigenschaften an sich haben soll, vermöge seines Wesens derselben empfänglich sey. Das Wasser würde auch in der strengsten Kälte nicht gefrieren, und das

Eisen auch von der stärksten Hitze nicht schmelzen, wenn nicht beides, vermöge seiner ursprünglichen, wesentlichen Beschaffenheit, für diese Veränderungen Empfänglichkeit hätte.

* * *

Ich berühre noch einige der allgemeinsten Begriffe, welche am bequemsten in dieser Untersuchung über das Ding überhaupt erklärt werden.

Wenn uns ein Gegenstand mehreremale völlig mit denselben Bestimmungen und Prädikaten gegeben wird; so schreiben wir ihm Einerleiheit zu: wenn wir aber das einemal andere Bestimmungen an ihm bemerken, als das anderemal; so sagen wir, daß es verschiedene Gegenstände seyen. Ich mag mir z. B. einen Zirkel, dessen Diameter funfzig Zoll beträgt, so oft vorstellen als ich will; so stelle ich mir immer einerlei Gegenstand vor. Lege ich ihm aber das einemal einen Diameter von funfzig, das anderemal einen von sechzig oder achtzig Zoll in

Gedanken bei; so stelle ich mir Zirkel von sehr verschiedener Größe vor. — Zwei oder mehrere nicht bloß in meinen Gedanken, sondern außer denselben im Raume vorhandene Gegenstände können einander in Ansehung aller ihrer Bestimmungen vollkommen gleich seyn, so daß der eine statt des andern gesezt werden kann (wie z. B. zwei auf die Tafel gezeichnete Zirkel von gleichen Durchmessern, zwei Kubikzoll Gold, Wasser oder Luft): so sehr diese in Ansehung aller übrigen Prädikate einerlei seyn mögen; so sind sie doch, insofern der eine nicht den nehmlichen Ort im Raume einnimmt, an dem sich der andere befindet, der Zahl nach oder numerisch verschieden.

Bestimmungen, die einem Gegenstande an sich, ohne daß er in Beziehung auf etwas anders betrachtet wird, zukommen, machen das Innere des Gegenstandes aus: Prädikate und Bestimmungen aber, die ihm nur in Beziehung auf andere Dinge zukommen, heißen das Aeussere oder die äußern Bestimmungen des

Dinges. Das Gold würde dicht, schwer, biegsam seyn, wenn außer ihm auch nichts mehr in der Welt wäre: dies sind also innere Bestimmungen desselben. Daß es aber entweder als Münze im Handel und Wandel gebraucht wird, oder zum Schmucke des menschlichen Körpers dient, u. d. gl. das sind äußere Bestimmungen des Goldes.

Auch die Begriffe von Materie und Form dürfen hier nicht wohl übergangen werden. Materie heißt das an einem Dinge, was bestimmt, Form aber die Art und Weise, wie es bestimmt ist. So ist z. B. bei einem sinnlich wahrnehmbaren Gegenstande das Mannigfaltige, woraus er besteht, die Materie, die Art und Weise aber, wie dieses Mannigfaltige zusammengesezt und zu einem Ganzen verbunden ist, die Form desselben. Der Stein, als der Stoff, woraus eine Statue besteht, könnte zu allerhand andern Gestalten verarbeitet seyn: daß er aber gerade einen Menschen oder einen Merkur oder Herkules darstellt, das ist die bestimmte

Form, die der Künstler diesem Stoffe gegeben hat. In einem Musikstücke sind die Töne, und in einem Tanze die Bewegungen, die Materie, die takt= und rhythmusmäßige Zusammensetzung aber die Form. — Von dieser objektiven an den Dingen selbst befindlichen Form muß man die subjektive Form unterscheiden. Diese leztere ist nichts anders, als eine gewisse wesentliche und ursprüngliche Beschaffenheit des vorstellenden Subjekts, vermöge welcher das Gegebene oder der Stoff der Erkenntnis gerade auf diese und keine andere Art erscheint. Dies wird durch das, was sogleich folgt, deutlicher werden.

So viel im Allgemeinen von dem Ding als Gegenstande der Vorstellung überhaupt. Mehreres, was sich über den Begriff des Dinges sagen ließe, kann erst in der Folge deutlich werden; z. B. der Unterschied zwischen dem Ding an sich und der Erscheinung, desgleichen zwischen dem einfachen und dem zusammengesezten Ding u. s. w.

Wir gehen nun zur Erörterung der ursprünglichen oder sogenannten reinen Vorstellungen des menschlichen Gemüthes fort. Diese gehören theils der Sinnlichkeit, theils dem Verstande, theils der Vernunft zu: und mit ihrer Entwickelung und Erklärung wollen wir uns nun beschäftigen, wobei wir zugleich ihren Ursprung im Erkenntnisvermögen aufsuchen, und endlich auch kurze kritische Bemerkungen über ihre Gültigkeit und ihren Gebrauch hinzufügen werden.

II.

Von dem menschlichen Vorstellungsvermögen überhaupt, und der Sinnlichkeit insbesondere.

Wenn wir voraussetzen, daß Gegenstände unserer Vorstellungen (das heißt, etwas, das unsern Vorstellungen entspricht) außer denselben vorhanden seyen, und daß durch die Einwirkung dieser Gegenstände auf das Gemüth die Vor-

stellungen von ihnen verursacht werden; so müssen wir auch nothwendig zugeben, daß wir die Fähigkeit besitzen, Eindrücke von den Gegenständen zu empfangen und aufzunehmen oder von den Gegenständen afficirt zu werden. Dieses Aufnehmungsvermögen oder diese Empfänglichkeit für Eindrücke nennen wir die Sinnlichkeit: und die bestimmte Art und Weise, wie wir von einem Gegenstande afficirt werden, heißt eine sinnliche Empfindung.

Wir machen einen Unterschied zwischen der äußern und der innern Sinnlichkeit. Zu der ersten rechnen wir nicht nur die fünf äußern Sinne, sondern auch die Einbildungskraft und das Gedächtnis, insofern vermittelst dieser Vermögensarten ehemals gehabte sinnliche Eindrücke wiederholt und erneuert werden. Unter der innern Sinnlichkeit verstehen wir die Empfänglichkeit für Eindrücke in unserm Innern, oder das Vermögen, unsere innern Gemüths- und Vorstellungszustände und deren Veränderungen unmittelbar wahrzunehmen. Ohne

diese innere Sinnlichkeit würden wir uns unserer eigenen Vorstellungen nicht bewußt seyn, auch weder Freude noch Traurigkeit, weder Hoffnung noch Furcht, weder Liebe noch Haß, kurz, nichts von allen dem empfinden, was wir Neigung, Gefühl, Affekt und Begierde nennen. Wahrnehmungen der innern Sinnlichkeit heißen innere — und Wahrnehmungen durch die äußern Sinne äußere Anschauungen. Man sieht leicht, daß durch jeden mit klarem Bewußtseyn verbundenen Eindruck auf die äußere Sinnlichkeit auch zugleich die innere afficirt wird; daß aber die innere ohne alle Theilnahme der äußern beschäftigt werden kann. Denn so oft ich etwas durch das Gesicht, das Gehör oder einen andern Sinn wahrnehme, werde ich zugleich einer dadurch in meinem innern Gemüthszustande bewirkten Veränderung gewahr. Hingegen können aus gewissen innern Vorstellungen mancherlei Empfindungen entstehen, ohne daß einer der äußern Sinne oder auch selbst die Einbildungskraft zugleich mit beschäftigt wird.

So entspringt das Gefühl der Achtung aus der ganz unsinnlichen Vorstellung des moralisch Guten.

Außer dem Vermögen der Sinnlichkeit Eindrücke aufzunehmen, besitzen wir auch das Vermögen, über dieselben zu denken und zu urtheilen, welches wir den **Verstand** nennen. Die Sinnlichkeit liefert dem Gemüthe den Stoff; der Verstand aber verarbeitet denselben, d. h. er ordnet, vergleicht, verknüpft, trennt, bildet hierdurch Begriffe und bringt Kenntnisse zu Stande, welche durch Sinnlichkeit allein nicht möglich wären. Durch bloße Sinnlichkeit würden wir nur blinde Anschauungen, aber keine deutliche Erkenntnis erhalten. Wir würden dieses Haus zwar sehen; aber ob es alt oder neu, bequem oder unbequem, desgleichen, ob es etwa von selbst entstanden sey oder einen Urheber habe u. s. w. davon würden wir nicht den geringsten Begriff haben und auch nie einen erlangen können: wir würden, wie das Thier, eine Speise angenehm und wohlschmeckend fin-

den; aber über die Art ihrer Zubereitung, desgleichen über ihre für die Gesundheit zuträgliche oder nachtheilige Beschaffenheit gar nichts zu denken vermögen.

Bei einiger Aufmerksamkeit werden wir leicht entdecken, daß sowohl bei den Aeußerungen der Sinnlichkeit als bei den Funktionen des Verstandes zwar vieles zufällig, veränderlich und unwesentlich, einiges aber so wesentlich und nothwendig ist, daß ohne dasselbe überhaupt gar keine Erkenntnis Statt haben kann. Dahin gehört z. B. daß alle Vorstellungen der äußern Sinnlichkeit im Raum und in der Zeit, so wie die der innern Sinnlichkeit zwar nicht im Raume, aber doch in der Zeit vorhanden sind; desgleichen, daß kein Ding zugleich seyn und nicht seyn kann; ferner, daß alles, was entsteht, seine Ursache haben muß u. s. w. Es ist uns durchaus unmöglich, uns einen Gegenstand außer uns vorzustellen, ohne uns zugleich den Raum und die Zeit, worin derselbe existirt, mit vorzustellen. Eben so wenig sind wir im Stande,

uns das Entstehen eines Dinges zu denken, ohne eine Ursache, woraus dasselbe entsteht, vorauszusetzen. Diese Vorstellungen von Raum, von Zeit, von Ursache und Wirkung (und so noch viele andere) sind demnach unentbehrliche und wesentliche Bedingungen alles Vorstellens und Erkennens: sie sind daher auch allgemein; d. h. sie finden sich nicht nur bei allen Menschen, sondern sie kommen auch bei allen Funktionen unsers Erkenntnisvermögens vor und liegen denselben gleichsam zum Grunde. Diese allgemeinen und nothwendigen Vorstellungen, welche die wesentlichen Bedingungen aller Erkenntnis sind, nebst den zunächst von ihnen abgeleiteten Begriffen, machen den Gegenstand der Ontologie aus; und mit ihrer Erklärung und Entwickelung werden wir uns gegenwärtig beschäftigen. Wir machen den Anfang mit den Begriffen des Raums und der Zeit.

1) Von dem Raume.

So sehr auch die Anschauungen der äußern Sinne (wir nennen aber nicht bloß die Wahrnehmungen durch das Gesicht, sondern auch die durch alle die übrigen Sinne, Anschauungen in der weitern Bedeutung des Wortes) von einander verschieden sind; so haben sie doch alle das mit einander gemein, daß sie im Raume wahrgenommen werden. Denn die Geschmacks- Geruchs- und Gefühlseindrücke afficiren nur gewisse Orte und Theile des Körpers: mit ihnen ist daher die Vorstellung des Raums ebensowohl verbunden, als mit den Sensationen des Gesichts und des Gehörs. Der Raum ist dem zufolge das, was bei allem Außer- und Nebeneinanderseyn vorausgesezt wird, und worin alles, was wir durch die äußern Sinne wahrnehmen, vorhanden ist.

Wir erhalten zwar die Vorstellung von dem Raume auf eben die Art, wie die von so vielen andern Bestimmungen und Merkmalen äußerer

Objekte, nehmlich vermittelst der Eindrücke der außer uns existirenden Gegenstände auf die Sinne, insbesondere auf den Gesichts- und Gefühlssinn. Aber die Vorstellung des Raums unterscheidet sich dadurch von allen andern uns durch sinnliche Wahrnehmungen bekannten Vorstellungen, daß sie sich, sobald sie in dem Gemüthe entstanden ist, als ganz unentbehrlich und nothwendig zu jeder Thätigkeit des äußern Sinnenvermögens ankündigt. Denn es ist uns unmöglich, die Raumvorstellung von den Vorstellungen sinnlich wahrnehmbarer Objekte zu trennen, oder uns ein Ding zu denken, das wir ohne alle räumliche Bestimmungen anschauen, oder uns auch nur in der Einbildungskraft vergegenwärtigen könnten. — Noch mehr! Wenn wir auch die uns im Raume gegebenen Gegenstände in Gedanken entfernen; so bleibt doch der Raum, den sie erfüllten, als leerer Raum übrig; da hingegen alle die andern sinnlichen Prädikate eines Dings, z. B. Farbe, Schwere u. dgl. sobald dieses weggeschafft ist, zugleich

mit entfernt werden. Wenn wir auch alles in der Welt, ja die ganze Welt, hinwegdächten; so läßt sich doch der Raum, worin die Welt existiren könnte, nicht hinwegdenken. — Und endlich ist dieser übrig bleibende leere Raum nicht etwa durch die Gränzen beschränkt, in welche der Kreis unserer Wahrnehmungen eingeschlossen ist; sondern das Gemüth erweitert denselben bis ins Unendliche. Diesen unendlichen leeren Raum würden wir uns als außer uns vorhanden vorstellen müssen, gesezt auch, es existirten außer uns gar keine Gegenstände.

Wie viel eigenes und sonderbares hat nicht also die Vorstellung des Raums an sich! wie vieles, das uns ganz unerklärlich seyn würde, wenn wir annehmen wollten, daß uns diese Vorstellung auf dieselbe Weise wie die Vorstellungen anderer Eigenschaften sinnlicher Objekte, nehmlich bloß durch Eindrücke auf das Anschauungsvermögen, gegeben sey! Daß die Flamme brennt, daß die Rose Wohlgeruch verbreitet, dies weiß ich lediglich durch sinnliche Wahrnehmung; aber daß jede

Flamme brennen und jede Rose wohlriechen müsse, das weiß ich dadurch noch nicht: und daß das Brennen und der Wohlgeruch vorhanden seyn würde, wenn auch gar keine Flamme und keine Rose vorhanden wäre, wem ist je so etwas auch nur im Traume eingefallen? Und gleichwohl bleibt der Raum übrig, wenn auch alle Gegenstände gänzlich entfernt werden. Der Raum kann daher keine solche Eigenschaft sinnlicher Objekte seyn, wie die Hitze und der Wohlgeruch Eigenschaften der Feuerflamme und der Rose sind. Die Vorstellung von einer bloß durch sinnlichen Eindruck uns bekannten Eigenschaft eines Gegenstandes läßt sich von der Vorstellung des Gegenstandes selbst gar wohl in Gedanken trennen, und wird bei dieser ganz und gar nicht vorausgesezt. Denn ich kann mir ja die Rose als ein Gesichtsobjekt vorstellen, ohne im Mindesten daran zu denken, daß sie wohl rieche. Aber vermag ich mir sie auch vorzustellen, ohne einen Ort, wo sie existirt, oder einen Raum, den sie erfüllt, vorauszusetzen? Die Raumvorstellung ist

also von ganz anderer Art und Natur, und muß auch ihren eigentlichen Grund und ihre Stelle anderswo haben, als in dem unmittelbaren Eindruck auf die Sinne. Wenn sie aber ihren Grund nicht in den angeschauten Objekten und in deren sinnlichen Eindrücken hat; wo sollte dieser denn anders zu finden seyn, als in der Natur und in der ursprünglichen Einrichtung des sinnlichen Vorstellungsvermögens selbst? Kein Drittes giebt es. Ob wir also gleich Anfangs die Vorstellung des Raums, als desjenigen, worin die äußern Gegenstände existiren, nicht anders, als zugleich mit der Wahrnehmung dieser Gegenstände erhalten; so kommt dieselbe doch nicht eigentlich von außen in das Gemüth (so wie die Vorstellung der Rose nebst der Empfindung ihres Wohlgeruchs uns bloß von außen gegeben ist), sondern sie entwickelt sich nur vermittelst der Anschauung äußerer Objekte, oder bei Gelegenheit derselben, in unserm Innern zum klaren Bewußtseyn. Denn in jenem erstern Falle würden wir zwar überzeugt seyn, daß

dieses gegenwärtig angeschaute Haus und dieser Baum im Raume erscheine, so wie wir sehen, daß das Haus weiß ist und der Baum blühet: daß aber jeder sinnliche Gegenstand nothwendig im Raume erscheinen müsse, das würden wir uns eben so wenig einfallen lassen, als daß jedes Haus weiß und jeder Baum mit Blüthen bedeckt seyn müsse. Noch weniger würden wir uns in den Sinn kommen lassen, daß auch nach Entfernung der Gegenstände, die im Raume erscheinen, der Raum, als etwas, das sich nicht wegdenken lasse, übrig bleiben werde; da ja auch weder die weiße Farbe, noch der Wohlgeruch der Blüthe zurückbleibt, nachdem das Haus und der Baum entfernt sind. Am allerwenigsten aber würden wir uns durch die Anschauung eines oder mehrerer Objekte im Raume veranlaßt, geschweige denn, gedrungen fühlen, uns einen unendlichen, gränzenlosen Raum vorzustellen, welcher als leerer Raum vorhanden seyn würde, wenn auch gar keine Objekte in demselben existirten.

Aus diesen Erläuterungen wird klar seyn, in welchem Sinne man sage, daß uns die Raumvorstellung nicht auf dieselbe Weise, wie die Vorstellungen der im Raume angeschauten Gegenstände, gegeben werde. Durch die ursprüngliche Einrichtung unsers Anschauungsvermögens ist nehmlich die nothwendige Art und Weise alles Anschauens bestimmt; und diese besteht darin, daß wir alle Gegenstände der äußern Sinnlichkeit nicht anders, als außer und neben einander wahrnehmen können, welches nur unter der Bedingung eines gränzenlosen Raumes möglich ist, worin nicht bloß die wirklich wahrgenommenen, sondern auch noch unzählich viele andere Plaz haben. — Mehreres kann und darf nicht zur Erklärung des Raumes gesagt werden: denn er ist etwas uns durch die ursprüngliche Einrichtung unsers Anschauungsvermögens unmittelbar Gegebenes, wovon sich die innere Möglichkeit schlechterdings nicht einsehen und begreifen läßt. Gleichwie es eine gan[illegible]liche Mühe seyn würde, einem [illegible]

Blindgebornen die Natur der Farben und der Töne durch Worte erklären zu wollen, weil es schlechterdings unmöglich ist, anders als durch eigene Empfindung von diesen Dingen einen Begriff zu erhalten; so würden wir es auch bei der größten Kunst und Mühe nicht dahin bringen, einem Menschen, welcher der ursprünglichen Anschauung des Raums entbehrte, nur einigermaßen verständlich zu machen, was es heiße, außer und nebeneinander existiren. Jeder Versuch, durch Worte und Beschreibungen die Vorstellung des Raums deutlicher zu machen, sezt schon die unmittelbare Anschauung desselben voraus.

Aus dieser Theorie des Raumes läßt sich leicht begreifen, daß und warum alle geometrischen Sätze die Ueberzeugung allgemeiner Gültigkeit und Wahrheit mit sich führen, und von jedem, der sie nur versteht und ihre Beweise zu fassen vermag, nicht nur etwa für diesen oder [illegible]ll, son[illegible] als allgemein und ewig [illegible]ngen [illegible]erden müssen. Es ist

nehmlich das Geschäft der Geometrie die Bestimmungen, die dem Raume nach seinen drei Dimensionen oder Arten der Ausdehnung (der Länge, der Breite und der Dicke) zukommen, anzugeben, zu erklären und zu beweisen. Wäre uns nun die Vorstellung des Raumes, wie die Vorstellungen der im Raume vorhandenen Gegenstände, bloß von außen durch Einwirkung auf die Sinnlichkeit gegeben; so könnten wir ja nicht wissen, ob er immer eben so beschaffen seyn werde, wie bisher, und ob er uns immer mit denselben Bestimmungen, mit welchen wir ihn bisher wahrgenommen haben, erscheinen werde. Denn insofern uns die Eigenschaften eines Dinges bloß durch Sinneneindrücke bekannt sind, ist gar kein Grund vorhanden, warum wir sie uns als nothwendig und immer dem Dinge anklebend vorstellen sollten. Niemand konnte also behaupten, daß es unmöglich sey, irgend einmal einen Raum zu entdecken, der noch mehr als jene drei Dimensionen hätte: und es würde nichts an sich widersinniges seyn,

den Fall wenigstens als möglich zu denken, daß jemand einen Triangel von mehr oder weniger als 180 Winkelgraden zeichnete; so wie es nichts widersprechendes ist, einen Körper ohne die uns bloß durch Erfahrung bekannte Kraft der Anziehung und der Schwere zu gedenken, ob wir gleich bisher bei allen Körpern diese Eigenschaften wahrgenommen haben. Nur unter der Bedingung, daß die Vorstellung des Raums etwas durch die ursprüngliche und wesentliche Einrichtung unsers sinnlichen Vorstellungsvermögens Gegebenes sey, läßt es sich begreifen, daß die Natur und die Bestimmungen des Raums, die den Gegenstand der Geometrie ausmachen, demselben nothwendig und zu allen Zeiten zukommen müssen, so lange unser Vorstellungsvermögen dasselbe bleibt; und daß, wenn ein geometrischer Saz einmal erwiesen oder aus Gründen für wahr erkannt worden, seine Wahrheit für immer über jeden Zweifel erhaben ist.

also von ganz anderer Art und Natur, und muß auch ihren eigentlichen Grund und ihre Stelle anderswo haben, als in dem unmittelbaren Eindruck auf die Sinne. Wenn sie aber ihren Grund nicht in den angeschauten Objekten und in deren sinnlichen Eindrücken hat; wo sollte dieser denn anders zu finden seyn, als in der Natur und in der ursprünglichen Einrichtung des sinnlichen Vorstellungsvermögens selbst? Kein Drittes giebt es. Ob wir also gleich Anfangs die Vorstellung des Raums, als desjenigen, worin die äußern Gegenstände existiren, nicht anders, als zugleich mit der Wahrnehmung dieser Gegenstände erhalten; so kommt dieselbe doch nicht eigentlich von außen in das Gemüth (so wie die Vorstellung der Rose nebst der Empfindung ihres Wohlgeruchs uns bloß von außen gegeben ist), sondern sie entwickelt sich nur vermittelst der Anschauung äußerer Objekte, oder bei Gelegenheit derselben, in unserm Innern zum klaren Bewußtseyn. Denn in jenem erstern Falle würden wir zwar überzeugt seyn, daß

dieses gegenwärtig angeschaute Haus und dieser Baum im Raume erscheine, so wie wir sehen, daß das Haus weiß ist und der Baum blühet: daß aber jeder sinnliche Gegenstand nothwendig im Raume erscheinen müsse, das würden wir uns eben so wenig einfallen lassen, als daß jedes Haus weiß und jeder Baum mit Blüthen bedeckt seyn müsse. Noch weniger würden wir uns in den Sinn kommen lassen, daß auch nach Entfernung der Gegenstände, die im Raume erscheinen, der Raum, als etwas, das sich nicht wegdenken lasse, übrig bleiben werde; da ja auch weder die weiße Farbe, noch der Wohlgeruch der Blüthe zurückbleibt, nachdem das Haus und der Baum entfernt sind. Am allerwenigsten aber würden wir uns durch die Anschauung eines oder mehrerer Objekte im Raume veranlaßt, geschweige denn, gedrungen fühlen, uns einen unendlichen, gränzenlosen Raum vorzustellen, welcher als leerer Raum vorhanden seyn würde, wenn auch gar keine Objekte in demselben existirten.

Aus diesen Erläuterungen wird klar seyn, in welchem Sinne man sage, daß uns die Raumvorstellung nicht auf dieselbe Weise, wie die Vorstellungen der im Raume angeschauten Gegenstände, gegeben werde. Durch die ursprüngliche Einrichtung unsers Anschauungsvermögens ist nehmlich die nothwendige Art und Weise alles Anschauens bestimmt; und diese besteht darin, daß wir alle Gegenstände der äußern Sinnlichkeit nicht anders, als außer und neben einander wahrnehmen können, welches nur unter der Bedingung eines gränzenlosen Raumes möglich ist, worin nicht bloß die wirklich wahrgenommenen, sondern auch noch unzählich viele andere Plaz haben. — Mehreres kann und darf nicht zur Erklärung des Raumes gesagt werden: denn er ist etwas uns durch die ursprüngliche Einrichtung unsers Anschauungsvermögens unmittelbar Gegebenes, wovon sich die innere Möglichkeit schlechterdings nicht einsehen und begreifen läßt. Gleichwie es eine ganz vergebliche Mühe seyn würde, einem Taub- oder

Blindgebornen die Natur der Farben und der Töne durch Worte erklären zu wollen, weil es schlechterdings unmöglich ist, anders als durch eigene Empfindung von diesen Dingen einen Begriff zu erhalten; so würden wir es auch bei der größten Kunst und Mühe nicht dahin bringen, einem Menschen, welcher der ursprünglichen Anschauung des Raums entbehrte, nur einigermaßen verständlich zu machen, was es heiße, außer und nebeneinander existiren. Jeder Versuch, durch Worte und Beschreibungen die Vorstellung des Raums deutlicher zu machen, sezt schon die unmittelbare Anschauung desselben voraus.

Aus dieser Theorie des Raumes läßt sich leicht begreifen, daß und warum alle geometrischen Säze die Ueberzeugung allgemeiner Gültigkeit und Wahrheit mit sich führen, und von jedem, der sie nur versteht und ihre Beweise zu fassen vermag, nicht nur etwa für diesen oder jenen Fall, sondern als allgemein und ewig geltend angenommen werden **müssen**. Es ist

nehmlich das Geschäft der Geometrie die Bestimmungen, die dem Raume nach seinen drei Dimensionen oder Arten der Ausdehnung (der Länge, der Breite und der Dicke) zukommen, anzugeben, zu erklären und zu beweisen. Wäre uns nun die Vorstellung des Raumes, wie die Vorstellungen der im Raume vorhandenen Gegenstände, bloß von außen durch Einwirkung auf die Sinnlichkeit gegeben; so könnten wir ja nicht wissen, ob er immer eben so beschaffen seyn werde, wie bisher, und ob er uns immer mit denselben Bestimmungen, mit welchen wir ihn bisher wahrgenommen haben, erscheinen werde. Denn insofern uns die Eigenschaften eines Dinges bloß durch Sinneneindrücke bekannt sind, ist gar kein Grund vorhanden, warum wir sie uns als nothwendig und immer dem Dinge anklebend vorstellen sollten. Niemand konnte also behaupten, daß es unmöglich sey, irgend einmal einen Raum zu entdecken, der noch mehr als jene drei Dimensionen hätte: und es würde nichts an sich widersinniges seyn,

den Fall wenigstens als möglich zu denken, daß jemand einen Triangel von mehr oder weniger als 180 Winkelgraden zeichnete; so wie es nichts widersprechendes ist, einen Körper ohne die uns bloß durch Erfahrung bekannte Kraft der Anziehung und der Schwere zu gedenken, ob wir gleich bisher bei allen Körpern diese Eigenschaften wahrgenommen haben. Nur unter der Bedingung, daß die Vorstellung des Raums etwas durch die ursprüngliche und wesentliche Einrichtung unsers sinnlichen Vorstellungsvermögens Gegebenes sey, läßt es sich begreifen, daß die Natur und die Bestimmungen des Raums, die den Gegenstand der Geometrie ausmachen, demselben nothwendig und zu allen Zeiten zukommen müssen, so lange unser Vorstellungsvermögen dasselbe bleibt; und daß, wenn ein geometrischer Saz einmal erwiesen oder aus Gründen für wahr erkannt worden, seine Wahrheit für immer über jeden Zweifel erhaben ist.

2) Von der Zeit.

Außer dem Raume ist uns durch die Natur unsers sinnlichen Vorstellungsvermögens auch noch eine andere ursprünglich bestimmte Art und Weise des Anschauens gegeben, nehmlich die Zeit. Gleichwie nehmlich der Raum dasjenige ist, worin die sinnlichen Objekte außer und neben einander vorhanden sind, und wodurch alles Außer- und Nebeneinanderseyn erst möglich wird; so ist die Zeit dasjenige, worin alles Zugleich- und alles Nacheinanderseyn, kurz, was wir Dauer, Veränderung und Wechsel nennen, vor sich geht, und wodurch dies alles erst möglich ist. Eigentlich ist die Zeit eine Anschauungsmethode für die innere Sinnlichkeit. Denn alles, was Dauer, Folge und Veränderung heißt, geht eigentlich in unserm innern Gefühls- und Vorstellungszustande vor, und wir werden uns desselben durch den innern Sinn bewußt. Da nun alle Vorstellungen von Gegenständen der äußern Sinnlichkeit mit Modifikationen und

Veränderungen des innern Gefühlszustandes verbunden sind; so werden wir dadurch veranlaßt, ja genöthigt, die Gegenstände der äußern Sinnlichkeit selbst in die Zeit zu setzen. Indem ich ein Stück auf dem Klaviere spielen höre; so sind es eigentlich die dadurch in meinem Innern verursachten Sensationen, die ich, als auf einander folgend, unmittelbar wahrnehme: und dies bewegt mich, die Ursachen jener Sensationen, nehmlich die Schläge des Instruments, mir ebenfalls als successiv vorzustellen. Wenn ich mir bei der Anschauung eines Gegenstandes bewußt bin, daß die Sensationen meines innern Sinnes in den auf einander folgenden Zeitmomenten dieselben sind; so lege ich dem Gegenstande ein Beharren oder ein Fortdauern in der Zeit bei.

Da der Zeit nicht, wie dem Raume, eine dreifache, sondern nur eine einfache Dimension, nehmlich die in die Länge zukommt; so stellen wir uns die Zeit unter dem Bilde einer Linie vor; und zwar nicht als eine Linie, die schon

gezogen ist, sondern als eine solche, die beständig fortgezogen wird.

Daß die Vorstellung der Zeit eben so wenig, als die des Raumes, bloß durch sinnliche Wahrnehmung von außen, sondern vielmehr durch die unsprüngliche Einrichtung des Anschauungsvermögens gegeben sey, dies läßt sich nach den so eben angestellten Erörterungen über den Raum leicht einsehen. Zwar entwickelt sich die Vorstellung der Zeit, wie die des Raumes, erst bei Gelegenheit der Wahrnehmung der in der Zeit erscheinenden Gegenstände: allein in das Gemüth kann die Vorstellung der Zeit bloß durch die Eindrücke der in der Zeit existirenden Objekte nicht eigentlich kommen; so wie wir etwa die Empfindungen und Vorstellungen bloß sinnlicher Eigenschaften der Dinge (z. B. daß das Glas durchsichtig und das Holz undurchsichtig, daß das Eis und der Schnee kalt, und eine glühende Kohle heiß ist) lediglich vermittelst der sinnlichen Eindrücke erhalten. Denn die Zeit wird zu allen innern Anschauungen eben so noth-

wendig erfordert und vorausgesezt, als der Raum zu den äußern Anschauungen; indem es eben so unmöglich ist, uns ein Empfinden oder ein Vorstellen zu denken, das gar keinen, auch nicht den geringsten Theil der Zeit einnähme, als es uns unmöglich ist, einen Gegenstand äußerer Anschauung zu denken, der nicht irgendwo im Raume existirte. Ich kann mir ferner zwar alles, was in der Zeit ist, aber nicht die Zeit selbst hinwegdenken: diese bleibt vielmehr (gesezt, es gäbe auch keine in der Zeit erfolgenden Veränderungen, keine in ihr existirende Welt) immer in meiner Vorstellung als leere Zeit übrig. Auch muß ich mir die Zeitfolge, so wie den Raum als unendlich denken. Da also weder die Nothwendigkeit der Zeit als einer ganz unentbehrlichen und wesentlichen Bedingung alles Anschauens und Vorstellens, noch dies, daß sie auch nach Entfernung aller in ihr vorhandenen Gegenstände übrig bleibt, noch auch ihre Unendlichkeit, mir auf eben die Weise, wie das Daseyn der in der Zeit vorhandenen Objekte (durch

Sinneneindruck) gegeben seyn kann; so suche ich mit Recht den Grund der Zeitvorstellung in der wesentlichen Einrichtung meines Vorstellungsvermögens selbst, und erkläre die Zeit durch die ursprünglich bestimmte Art und Weise des Anschauens, vermöge welcher wir uns alle Gegenstände der innern sowohl als der äußern Wahrnehmung, entweder als zugleich oder nacheinander vorhanden, nothwendig vorstellen müssen; oder als die allgemeine Bedingung, ohne die keine innere Wahrnehmung, und (weil wir, wie schon bemerkt worden ist, nichts außer uns anschauen können, ohne daß zugleich die innere Sinnlichkeit mit afficirt wird) auch keine Wahrnehmung äußerer Gegenstände möglich ist. — Gleichwie sich übrigens nur unter der Voraussetzung, daß die Raumvorstellung etwas durch die ursprüngliche Einrichtung des Vorstellungsvermögens Gegebenes ist, die Allgemeingültigkeit der geometrischen Sätze begreifen läßt; so ist es auch bloß unter der Bedingung, daß die Vorstellung der Zeit in dem Gemüthe selbst

gegründet ist, begreiflich, daß den mathematischen Gesetzen der Bewegung eine allgemeine und ewige Gültigkeit zukommt. — Endlich bemerke ich noch, daß es eigentlich nur eine Zeit giebt, von welcher die sogenannten Zeiten nur Theile sind: ein Gleiches gilt vom Raume.

3. Einige allgemeine Bemerkungen über Raum und Zeit.

Diese Raum- und Zeitvorstellungen, insofern sie in der wesentlichen Einrichtung der Sinnlichkeit gegründet sind, nennt man auch reine Formen der Anschauung oder auch reine Anschauungen. Formen heißen sie zum Unterschiede von der Materie, d. h. was uns an einem Gegenstande eigentlich durch die Empfindung von außen her gegeben wird: denn wenn ich auch alles, was bei der Wahrnehmung eines Körpers meiner Empfindung entspricht, Härte, Undurchdringlichkeit, Schwere u. s. w. hinwegdenke; so bleibt doch noch etwas übrig,

das es mir möglich macht, ein durch Empfindung gegebenes Mannigfaltiges in gewisse Verhältnisse der Ausdehnung, des Neben- und Aussereinander-, wie auch des Zugleich- und Nacheinanderseyns zu ordnen, d. h. — Raum und Zeit. Da nun diese nicht bloß die in der Natur des Vorstellungsvermögens ursprünglich gegründeten Bedingungen sind, unter welchen sowohl der innern als der äußern Sinnlichkeit überhaupt etwas gegeben werden kann, sondern da auch alles Gegebene sich nach der Natur und den ursprünglich bestimmten Beschaffenheiten des Vorstellungsvermögens gleichsam fügen und in dieselbe hineinpassen muß (so wie etwa eine gewisse Materie, als Wachs oder flüssiges Metall, sich nach der Form bildet, in die es gegossen wird); so führen Raum und Zeit den Nahmen der Anschauungsformen sehr schicklich. Das Prädikat rein legt man ihnen bei, um sie von dem bloß durch Empfindung Gegebenen oder dem Empirischen zu unterscheiden, oder um anzuzeigen, daß sie nicht aus Eindrücken

auf die Sinnlichkeit abgezogen, sondern tief im Innern der sinnlichen Natur gegründet sind und alles Anschauen und alle Erfahrung erst möglich machen. Wenn man aber den Raum und die Zeit reine a priori, oder vor aller Erfahrung im Gemüthe vorhandene Vorstellungen nennt; so will man damit gar nicht sagen, daß — gesezt es ließe sich denken, daß jemand noch nie eine sinnliche Wahrnehmung gehabt habe, derselbe dennoch schon die Vorstellungen von Raum und Zeit mit klarem Bewußtseyn in sich haben würde. Die Meinung ist vielmehr keine andere als diese: die Vorstellungen des Raums und der Zeit, deren wir uns erst auf Veranlassung sinnlicher Wahrnehmungen bewußt werden, können doch, insofern sie Nothwendigkeit und Allgemeinheit mit sich führen, ihrem eigentlichen Ursprung nach, nicht als Produkte sinnlicher Wahrnehmungen vorgestellt, sondern sie müssen aus der wesentlichen Einrichtung des Wahrnehmungsvermögens selbst hergeleitet werden: diese Anschauungsformen oder Gesetze, wel-

chen das Gemüth in allen Anschauungen folgen muß, sind nothwendig eher als die wirklichen Anschauungen vorhanden, folglich nicht erst aus diesen entsprungen. Daß diese Formen, als ursprüngliche Eigenthümlichkeiten des Gemüthes, nicht nur jedem wirklichen Anschauen, sondern auch selbst jedem Gedanken einer Möglichkeit des menschlichen Anschauens, zum Grunde liegen, erhellet auch daraus, weil selbst jeder Versuch, von Zeit und Raum deutliche und für den Verstand befriedigende Begriffe zu geben, die Vorstellungen des Neben- und Außereinander- so wie auch des Nacheinanderseyns schon voraussezt. Offenbar ist dies der Fall bei den bisher gewöhnlichen Definitionen, nach welchen der Raum durch die Ordnung der zugleich und aussereinander vorhandenen, und die Zeit durch die Ordnung der nacheinander folgenden Dinge erklärt wird. Wer ist im Stande, von diesen seynsollenden Definitionen das Mindeste zu verstehen, wofern er nicht die Kenntnis dessen, was durch sie soll erklärt werden, zu denselben

mitbringt? Raum und Zeit sind also gar nicht durch Begriffe des Verstandes, sondern bloß durch unmittelbares Gegebenseyn erkennbar.

Endlich bemerke ich noch dieses. Da wir nicht wissen und nicht wissen können, ob es nicht, außer uns Menschen, noch andere denkende Wesen gebe, die in ihren Vorstellungen gar nicht an Raum und Zeit gebunden sind, sondern sich die nehmlichen Dinge, die wir als außer- und nach einander vorhanden wahrnehmen und anschauen, unter ganz andern (uns völlig unbekannten) Formen vorstellen; so ergiebt sich von selbst, daß alles, was bisher von Raum und Zeit, als nothwendigen Bedingungen der sinnlichen Wahrnehmungen, ist gesagt worden, nur von der einzigen Art der Sinnlichkeit gilt, die wir kennen, nehmlich von der menschlichen.

* * *

„Wie aber, wird man sagen, wenn die Vorstellungen des Raums und der Zeit, als Bedingungen alles Anschauens, in der ursprüng-

lichen Einrichtung des sinnlichen Vorstellungs-vermögens gegründet sind; so scheint hieraus zu folgen, daß die Raum- und Zeitbestimmungen nicht etwas an den angeschauten Gegenständen selbst haftendes, oder nicht etwas objektives, sondern bloß als Vorstellungen in uns vorhanden, d. h. etwas bloß subjektives seyen. Ist aber diese Folgerung richtig; so fragt sich weiter: was sind denn nun die angeschauten Gegenstände, wenn sie nicht ausgedehnt, nicht von einer bestimmten Größe und Figur, nicht gleichzeitig oder auf einander folgend sind, kurz, wenn keine von allen Raum- und Zeitbestimmungen ihnen selbst, sondern alle nur den Vorstellungen von ihnen zukommen?" Ich antworte hierauf: obige Folgerung ist sehr richtig. Denn indem die Objekte unsere Sinnlichkeit afficiren; so können offenbar daraus keine andere als solche Vorstellungen entstehen, die den ursprünglichen Gesetzen der Sinnlichkeit angemessen und durch sie bestimmt sind. Nun ist es, wie wir erwiesen haben, ursprüngliches und wesentliches

Gesetz der Sinnlichkeit, daß wir uns die Gegenstände theils als außer und neben einander (im Raume) theils als auf einander folgend (in der Zeit) vorstellen müssen: folglich sagen wir mit Recht, daß die Raum- und Zeitbestimmungen Beschaffenheiten — nicht der vorgestellten Objekte an sich, sondern — unserer Vorstellungen von ihnen seyen. Wir kennen also die Dinge bloß als Erscheinungen, d. h. insofern sie von uns durch das Medium unserer Sinnlichkeit, der urspünglichen Einrichtung derselben gemäß, vorgestellt werden. Was aber die unser Gemüth afficirenden Dinge an sich — oder wie die Dinge, abgesehen von der Art und Weise unsers Vorstellens, beschaffen seyn mögen, das wissen wir schlechterdings nicht, und können es nicht wissen, weil es uns an einem Vermögen fehlt, sie an sich, oder dergestalt anzuschauen, daß die Vorstellungen von denselben nicht durch die Form oder die ursprüngliche Einrichtung des Vorstellungsvermögens bestimmt und modificirt werden.

„Aber, sagt man, wenn denn auch nach den bisherigen Beweisen zugegeben werden muß, daß die Raum- und Zeitvorstellungen unsers Gemüthes etwas subjektives sind; können nicht gleichwohl Raum und Zeit selbst objektiv und außer der Vorstellung vorhanden seyn, das heißt, können nicht die Dinge an sich wirklich in Raum und Zeit existiren?" — Die Untersuchung dieser Frage würde uns zu weit führen und sich mit dem Zwecke des gegenwärtigen Buches nicht vertragen. Deswegen schränke ich mich nur auf folgendes Wenige ein. Gesezt, wir wollten einen objektiven Raum und eine objektive Zeit annehmen; so können doch die Raum- und Zeitvorstellungen, die wir haben, nicht auf eine empirische Art von jenem objektiven Raume und jener objektiven Zeit erzeugt seyn. Denn sonst könnten sie nicht den Charakter der Nothwendigkeit und Allgemeinheit mit sich führen: wir würden Raum und Zeit nicht als die unentbehrlichen Bedingungen alles Anschauens, auch nicht als unendliche Größen erken-

nen u. s. w. Es bleibt also dabei, daß unsere Raum- und Zeitvorstellungen nicht in einem unser Gemüth afficirenden objektiven Raume und in einer objektiven Zeit, sondern lediglich in der ursprünglichen und wesentlichen Einrichtung des Gemüthes selbst ihren Grund haben. Dabei aber wird man wohl zugeben müssen, daß in den Dingen an sich, die wir uns unter den Formen des Raums und der Zeit vorstellen, doch auch ohne Zweifel Gründe seyen, warum sie mit Raum- und Zeitverhältnissen vorgestellt werden können. Es läßt sich aber nicht behaupten, daß dieses selbst Ausdehnung und Succession sey: ob man gleichwohl sagen kann, daß der Grund, warum die Dinge an sich mit Raum- und Zeitbestimmungen erscheinen können, etwas unsern Raum- und Zeitvorstellungen analoges sey; wovon wir aber übrigens eben so wenig bestimmtes wissen oder wissen können, als von den Dingen an sich selbst.

Durch das, was die kritische Philosophie von dem höchst merkwürdigen Unterschiede zwi-

schen den Dingen an sich und den Erscheinungen lehrt, verwandelt sie übrigens die menschlichen Vorstellungen gar nicht in leeren Schein: denn es ist ein großer Unterschied zwischen Schein und Erscheinung. Der Schein ist der Wahrheit, die Erscheinung aber dem Dinge an sich entgegengesezt. Wenn ich einem Dinge eine gewisse Beschaffenheit beilege, weil es meinen Sinnen so vorkommt, andere mit ebendenselben Vorstellungsgesetzen begabte Wesen aber, und ich selbst, bei näherer Untersuchung entdecke, daß sich die Sache anders verhält; so ist das bloßer Schein. Diejenige Vorstellungsart hingegen, die nach der Natur eines Subjekts nothwendig so seyn muß und nicht anders seyn kann, nennen wir Erscheinung. Daß die Sonne um die Erde herum laufe und diese stille stehe, ist bloßer Schein: denn der Verstand hat nicht nur überwiegende Gründe, das Gegentheil anzunehmen, sondern auch die Sinnlichkeit (die Einbildungskraft) kann sich nach den ihr wesentlich eigenthümlichen Gesetzen dieses Gegentheil

gar wohl vorstellen. Daß hingegen Sonne und Mond außer mir und außer einander existiren, ist nicht Schein sondern Wahrheit: denn nach der Natur des menschlichen Vorstellungsvermögens vermag kein Mensch sich die Sache anders vorzustellen. Erscheinung aber heißt diese Vorstellungsweise, insofern dieses Außereinanderseyn und das Daseyn im Raume überhaupt nicht den Objekten, welche der Anschauung der Sonne und des Mondes zum Grunde liegen, an sich (d. h. wie sie, abgesehen von den Bestimmungen, welche die Vorstellungen derselben von der unveränderlichen Natur des Anschauungsvermögens annehmen, beschaffen seyn mögen) zukommt, sondern insofern jene Raumbestimmungen bloß dem von uns Menschen Vorgestellten eigenthümlich sind. Insofern indessen die Vorstellungen von Raum und Zeit als allgemeine Bedingungen aller Anschauungen bei allen menschlichen Subjekten vorkommen (etwas allgemein-subjektives sind); insofern führen auch sie den Nahmen objektiver Vorstellungen im Gegensatze mit dem,

was sich bei dem einen Subjekte so, bei einem andern anders findet; wie z. B. die so sehr von einander abweichenden Urtheile über das sinnlich Angenehme und Unangenehme, über Wohl- und Uebelgeschmack der Speisen u. dgl.

Ich kann hier nicht unbemerkt lassen, daß es gar nichts so unerhörtes ist, wie Manche glauben, den Grund der Raum- und Zeitbestimmungen nicht in den Dingen an sich, sondern in der Natur unsers sinnlichen Vorstellungsvermögens zu finden. Denn hat man sich nicht von jeher die Gottheit (die durchaus nicht als Gegenstand einer sinnlichen Anschauung sondern bloß als Objekt an sich gedacht werden kann) als ein außer allem Raume und aller Zeit existirendes Wesen vorgestellt? Wie wäre dies aber möglich gewesen, wenn man nicht vorausgesezt hätte, daß es außer der Art der Existenz in Raum und Zeit auch noch andere Arten zu existiren gebe? oder mit andern Worten: wenn man Raum und Zeit für objektive Formen aller existirenden Dinge überhaupt gehalten hätte? Sind nun aller Raum

und Zeit nicht solche objektive Formen des Existirens überhaupt; so bleibt nichts übrig, als daß sie das seyen, wofür wir sie erklärt haben, nehmlich subjektive Formen unsers Anschauens. Indessen haben wir nicht nöthig, anzunehmen, daß diese Vorstellungsart in Raum und Zeit bloß uns Menschen eigenthümlich sey; es ist vielmehr möglich, obgleich gar nicht nothwendig, daß alle Gattungen der endlichen denkenden Wesen diese Anschauungsweise mit uns gemein haben. Doch das sind Dinge, über die sich nichts entscheidendes sagen läßt.

Ein Raum, in dem Materie, ausgedehnter Stoff, vorhanden ist, heißt ein gefüllter — und ein Raum, in dem Materie bloß vorhanden seyn könnte, ein leerer Raum. Hieraus ist auch leicht zu verstehen, was die Ausdrücke erfüllte und leere Zeit sagen wollen. — Der bestimmte Theil des Raums, wo sich ein Körper befindet oder befinden könnte, heißt ein Ort oder eine Stelle: und der bestimmte Theil der Zeit, worin etwas geschieht oder geschehen konnte,

ein Zeitpunkt oder Zeitraum. Insofern zwei oder mehrere Dinge dieselbe Zeit erfüllen oder einnehmen, nennt man sie zugleich vorhandene — und insofern sie verschiedene Zeiten einnehmen, nach einander folgende Dinge. — Das Verhältnis der Dinge gegen einander, welches durch ihre Nähe oder ihre Entfernung, d. h. durch den größern oder kleinern Raum und die größere oder kleinere Zeit, die zwischen ihnen ist, bestimmt wird, heißt die Lage oder Stellung der Dinge in Raume und Zeit. Doch da diese und ähnliche hierher gehörige Begriffe ganz leicht sind; so wollen wir uns bei ihnen nicht aufhalten.

Ich mache den Beschluß dieses Abschnittes mit der Bemerkung, daß es außer dem Raume und der Zeit keine andern reinen Formen der menschlichen Sinnlichkeit gebe: denn man kann von keiner andern sinnlichen Vorstellung sagen, sie sey Bedingung alles Anschauens. So ist z. B. der Begriff der Bewegung, d. h. des Daseyns eines Dinges an verschiedenen Orten in

verschiedenen Zeittheilen, aus der Erfahrung genommen. Eben dies gilt von dem Begriffe der Veränderung, welche nichts anders ist, als die Verschiedenen der Bestimmungen eines Dinges in verschiedenen Zeiten. Daß diese und alle ähnlichen Begriffe nicht a priori durch die wesentliche Einrichtung des Vorstellungsvermögens gegeben seyn können, erhellet auch auf das deutlichste daraus, weil Bewegung und Veränderung nicht zurückbleiben, wenn auch die bewegten und veränderten Gegenstände entfernt sind; so wie Raum und Zeit übrig bleiben, wenn gleich die in Raum und Zeit vorhandenen Objekte ganz hinweggedacht werden.

III.

Von dem Verstande und dessen reinen Begriffen.

Alles was wir sollen anschauen können, muß uns unter den reinen Anschauungsformen des Raumes und der Zeit gegeben seyn. Da nun jeder Raum und jede Zeit wieder aus kleinern Raum= Zeittheilen besteht; so muß auch jeder einen Raum und eine Zeit erfüllende Gegenstand aus kleinern Theilen bestehen oder ein Mannigfaltiges enthalten. Etwas sinnlich wahrzunehmen oder anzuschauen, worin sich gar nichts mannigfaltiges unterscheiden läßt, widerspricht der Natur unsers sinnlichen Vorstellungsvermögens.

Außer dem Vermögen der Sinnlichkeit nun, besitzen wir auch Verstand, d. h. das Vermögen, das durch Sinnlichkeit wahrgenommene Mannigfaltige zu verbinden, zu ordnen, Begriffe zu bilden, kurz, über die Gegenstände der

Anschauung zu denken und zu urtheilen. Eine aus diesen beiden Quellen (der Sinnlichkeit und dem Verstande) entsprungene Erkenntnis heißt eine Erfahrungskenntnis. Der Hund oder das Pferd sieht, so gut wie ich, den Landmann indem er pflügt, säet u. s. w. aber die Anschauung dieser Thiere ist blind, weil sie hierbei keines Gedankens von Absicht, Zweckmäßigkeit, den Gründen und Folgen dieses Verfahrens, fähig sind. Der Mensch hingegen, indem er einsieht und urtheilt, daß diese Verfahrungsart der Natur des Bodens angemessen sey, daß die von dem Landmann angewendeten Mittel seiner Absicht entsprechen, daß dadurch dieses oder jenes Hindernis beseitigt, diesem oder jenem Uebel vorgebogen werden könne, — kurz, indem er über das, was seine Augen sehen, nachdenkt, so erhält er eine Erfahrungskenntnis von dem Ackerbau.

Gleichwie die Sinnlichkeit ihre reinen Anschauungsformen hat, so hat auch der Verstand seine reinen Denkformen. Dies heißt nichts

anders als so viel: es giebt gewisse Methoden und Verfahrungsarten, die der Verstand in der Ordnung, Verknüpfung und Verarbeitung des durch Sinnlichkeit gegebenen Mannigfaltigen, seiner Natur nach, befolgen muß, und von deren Allgemeinheit und Nothwendigkeit wir den richtigen Schluß machen, daß sie nicht von vielen Fällen der Erfahrung abgezogen, sondern in der wesentlichen und ursprünglichen Einrichtung des Gemüthes, wie die Vorstellungen des Raums und der Zeit, gegründet, obgleich von diesen wesentlich verschieden sind. Solche reine allem Denken zum Grunde liegende Begriffe sind z. B. der von der Größe und dem Umfange der Gegenstände unserer Erkenntnis (in welcher Rücksicht ihnen entweder das Prädikat der Einheit oder der Vielheit oder der Allheit zukommt); desgleichen, von ihrem Inhalte (positive oder negative Begriffe); ferner von dem Verhältnisse eines Objektes zu andern (Substanz und Accidens, Ursache und Wirkung); endlich, von dem Verhältnisse der Objekte zu der Erkenntniß des

vorstellenden Subjekts (vermöge dessen ein Ding als möglich, als wirklich oder als nothwendig gedacht wird). Daß jeder Gegenstand meiner Erkenntnis als Eins oder Vieles; als etwas Positives, Bejahendes, oder als etwas Privatives, Verneinendes; als etwas für sich Bestehendes (Substanz) oder als etwas in dem für sich Bestehenden Haftendes (Accidens); endlich, als etwas bloß Mögliches, Wirkliches oder Nothwendiges gedacht werden muß, — woher kommt dies? Aus Erfahrung? Sind die genannten Begriffe von vielen Fällen abstrahirt? und weiß ichs aus Erfahrung, daß jedes Objekt meiner Erkenntnis eine bestimmte Größe haben, daß es entweder für sich, oder in einem andern Gegenstand als Bestimmung und Eigenschaft, bestehen muß, daß es entweder Ursache oder Wirkung ist u. s. w.? Wie kann ein Erfahrungsbegriff die Vorstellung der Allgemeinheit und das Gefühl der Nothwendigkeit mit sich führen? Daß sich alle Körper, die ich kenne, auflösen lassen, weiß ich aus Erfahrung: aber bin ich

befugt, hieraus zu folgern, daß nothwendig alle Körper, die nur existiren oder noch in Zukunft existiren werden, auflösbar seyen? Kann ich gewiß seyn, daß an keinem Orte in der Welt und zu keiner Zeit eine Art von Körpern werde entdeckt werden, die durch Auflösungs- und Zerstörungsmittel angegriffen werden könne? Das kann ich aus bloßer Erfahrung nicht wissen: denn da ich nie versichert seyn kann, daß meine Erfahrung alle einzelnen Fälle, alle Arten und Gattungen der in Frage stehenden Dinge völlig umfaßt; so kann ich auch nie dem, was mich Erfahrung gelehrt hat, absolute Allgemeinheit beilegen. Das, zu dessen Behauptung mich Erfahrung berechtigt, ist dies: So weit nicht nur meine, sondern auch aller andern Menschen bisherige Beobachtung reicht, hat es sich immer so gefunden (daß z. B. alle Körper auflösbar sind); ob es sich aber auch in Zukunft immer so finden werde, und ob das Gegentheil schlechterdings nicht Statt haben könne, bleibt dahin gestellt. Eben so müßte ich auch, wenn die Begriffe von

Substanz, von Ursache u. dgl. aus bloßer Erfahrung geschöpfte Begriffe wären, mich begnügen zu sagen: So weit Menschen bisher beobachtet haben, hat sich gefunden, daß jede Kraft und jede Eigenschaft in etwas für sich bestehenden (Substanz) hafte oder ihren Siz habe; desgleichen, daß nichts ohne Ursache entstehe: aber daß es gar nicht anders seyn könne, dies wäre zu viel gesagt. Da aber nicht nur ich, sondern auch alle andere Menschen sich unwiderstehlich gedrungen und genöthigt fühlen zu urtheilen, daß es wirklich gar nicht anders seyn könne, dergestalt, daß auch in denen Fällen, wo wir die Wirkungen einer Kraft wahrnehmen, ohne eine Substanz zu kennen, welcher diese Kraft anhängen könnte, jedermann doch eine Substanz dieser Art voraussezt, und daß wir auch bei denen Erscheinungen, von welchen schlechterdings keine Ursache zu entdecken ist, gleichwohl ganz zuversichtlich eine annehmen; so erhellet hieraus auf das deutlichste, daß uns diese Begriffe eben so wenig durch äußere Er=

fahrung gegeben seyn können, als die Vorstellungen von Raum und Zeit; daß sie mithin, gerade so wie diese, durch die wesentliche Einrichtung des Erkenntnisvermögens dem Verstande als ewige und unabänderliche Gesetze vorgeschrieben sind, welchen dieser in allen seinen Verrichtungen schlechterdings folgen muß.

Zwar dient uns die Erfahrung dazu, daß wir auf Veranlassung und bei Gelegenheit derselben zum klaren Bewußtseyn dieser reinen Denkformen gelangen; so wie dies auch, nach obiger Bemerkung, der Fall mit den Anschauungsformen Raum und Zeit ist. Aber weder diese noch jene sind durch Erfahrung gegeben, so wie etwa der bloß empirische Begriff der Anziehungskraft der Körper: denn sonst könnten sie sich nicht, sobald sie bis zur Klarheit des Bewußtseyns im Gemüthe entwickelt sind, als ganz allgemeingeltend und als die nothwendigen Bedingungen alles Denkens ankündigen. Durch empirische Wahrnehmungen wird bloß das bewirkt, daß wir vermittelst ihrer gewahr werden,

welche Methoden und Gesetze des Denkens uns durch die Natur unsers Erkenntnisvermögens vorgeschrieben sind, die wir bei jedem Gebrauche unsers Verstandes befolgen müssen, und ohne die gar kein Verstandesgebrauch Statt haben würde. Denn wie wäre eine sichere, zuverlässige und zusammenhängende Kenntnis der Welt außer uns und der Seelenwirkungen in uns möglich, wenn wir denken müßten, daß es auch Eigenschaften und Kräfte gebe, die nicht einem für sich bestehenden Wesen oder einer Substanz anhängen, daß manche Dinge auch ohne Ursache entstehen können u. s. w.?

Alle wirkliche Erkenntnis fängt von Erfahrung an und geht von Erfahrung aus. Es giebt keine angebornen Begriffe (wie Plato, Cicero und Descartes meinten), d. h. Begriffe, die zugleich mit der Entstehung des erkennenden Subjekts dem Bewußtseyn gegeben wären. Alle unsere Begriffe werden vielmehr erworben, und zwar entweder durch Absonderung der Merkmale und Bestimmungen der Erfah-

rungsgegenstände, oder durch Absonderung der ursprünglichen Bestimmungen des Erkenntnisvermögens. Um uns aber dieser bewußt zu werden, dazu bedarf es empirischer Wahrnehmungen, wodurch das Erkenntnisvermögen zur Wirksamkeit geweckt wird. Und indem wir nun unser Erkenntnisvermögen in seiner Thätigkeit beobachten, werden wir gewahr, nach welchen Gesetzen und unter welchen Bedingungen unsere Sinnlichkeit und unser Verstand in Verbindung zur Hervorbringung einer Erkenntnis wirksam sind. Diese Gesetze und Bedingungen, ohne welche kein Verstandesgebrauch möglich ist, sind uns zwar allerdings angeboren; die Begriffe davon aber werden bei Gelegenheit der Erfahrung erworben. Indessen unterscheiden diese sich dadurch wesentlich von den empirischen Kenntnissen, daß sie nicht, wie diese, durch die Objekte der Erfahrung, sondern durch die Thätigkeit des die Erfahrung machenden erkennenden Subjekts gegeben werden. Sie heißen daher r e i n e Begriffe und Begriffe a priori, nicht als

ob sie selbst (diese Begriffe) vor aller Erfahrung im Bewußtseyn vorhanden wären, sondern weil sie in denen ursprünglichen Bestimmungen des Gemüthes ihren Grund haben, wodurch Erfahrung erst möglich wird. So ist z. B. zwar nicht der Begriff der Ursache vor aller Erfahrung vorhanden; aber doch das Gesez der Ursachlichkeit oder Causalität, d. h. die wesentliche Bestimmung meines Vorstellungsvermögens, woraus dieser Begriff entsprungen ist. Und daß er diesen und nicht einen bloß empirischen Ursprung habe, weiß ich daraus, weil er mir zu allem meinem Denken und Erkennen so unentbehrlich, so durchaus nothwendig ist; denn was nicht bloß wirklich, sondern nothwendig ist, das kann mir nicht anders, als durch unmittelbares Bewußtseyn, durch ein Faktum in meinem Innern, bekannt werden. Diese Begriffe führen also das Prädikat r e i n mit Recht, insofern sie zwar nicht in Ansehung ihres Entstehens, aber doch in Ansehung ihres lezten Grundes, von der Erfahrung ganz unabhängig sind.

Die reinen Verstandesbegriffe oder die Formen alles Denkens, welche auch Kategorien heißen, sind von viererlei Art: denn sie ordnen sich nach den vier Hauptbegriffen, der Quantität oder Größe, — der Qualität oder des Inhalts, — der Relation oder des Verhältnisses der Dinge gegen einander, — der Modalität oder des Verhältnisses eines Dinges gegen das vorstellende Subjekt. Ich denke mir ein Objekt in Rücksicht auf die Quantität, als Eines oder als Mehreres oder als Alles; — auf die Qualität, als real oder als negativ oder als limitirt, beschränkt; — auf die Relation, als Substanz oder Accidens, als Ursache oder Wirkung, als Ursache und Wirkung zugleich in wechselseitigem Verhältnisse; — auf die Modalität, als möglich, oder als wirklich, oder als nothwendig. Diese reinen Begriffe sind die Urbedingungen alles Denkens, und verdienen es daher, daß wir sie einzeln näher kennen zu lernen suchen.

1) Von der Quantität oder Größe der Gegenstände.

Die Prädikate groß und klein werden häufig den Gegenständen bloß insofern beigelegt, als man diese mit andern vergleicht. So heißt die Erde groß in Vergleichung mit dem Monde; aber klein, insofern sie mit dem Jupiter oder der Sonne verglichen wird. Von dieser relativen Größe ist hier nicht die Rede, sondern von der, welche den Objekten an sich, ohne Vergleichung mit andern, zukommt. Diese jedem sinnlich wahrnehmbaren Gegenstande an sich oder schlechthin zukommende Größe ist nichts anders, als sein Umfang, welcher durch das mehrere oder wenigere in ihm enthaltene Mannigfaltige bestimmt wird.

Dieses Mehrere, welches zusammengenommen einen Gegenstand ausmacht, nennt man auch die Theile desselben: und ein Gegenstand, insofern er aus Theilen besteht, heißt ein Ganzes. Einen Gegenstand theilen heißt ent-

weder die Theile, woraus er besteht, wirklich von einander trennen, oder auch das in ihm enthaltene Mannigfaltige bloß in Gedanken unterscheiden. So theile ich den Begriff des Thierreichs ein, wenn ich mir die Klassen und Arten von Thieren, die er in sich faßt, von einander abgesondert vorstelle. — Die Theile eines Dinges sind bald gleichartig (wie z. B. die hundert Kubikzoll, woraus ein Kubikfuß besteht), bald ungleichartig (wie die verschiedenen Glieder, woraus der menschliche Körper zusammengesezt ist).

Jeder Gegenstand der Vorstellung ist entweder eine Einheit (ein Individuum); oder eine Vielheit, die aus mehrern Einheiten besteht; oder eine Allheit. Das Einzelne schließt jedes andere Einzelne derselben Art oder Gattung, d. h. das Viele oder Mehrere, aus: jenes Einzelne und dieses Mehrere zusammengenommen und als ein Einzelnes, ein Ganzes vorgestellt, heißt Alles, Allheit. — Ein Mensch ist den Vielen entgegen gesezt: wenn

ich mir aber die Vielen vollständig zu einem Ganzen vereinigt vorstelle; so denke ich mir die Menschen in ihrer Totalität oder Allheit, d. h. das ganze Menschengeschlecht.

Wenn ich mehrere Einheiten in einer Zeitfolge in der Absicht, ihre Menge zu bestimmen, zu einander hinzufüge; so zähle ich: und die Menge dieser Einheiten selbst heißt ihre Zahl. Wenn ich aber bestimme, wie oft eine gewisse mehrmals nacheinander genommene Einheit in einer Größe enthalten sey; so messe ich die Größe: die Einheit aber, die auf diese Weise zur Bestimmung der Größe eines Gegenstandes gebraucht wird, heißt das Maaß desselben. So ist z. B. bei der Bestimmung der Größe eines Fürstenthums die Quadratmeile die Einheit, welche zum Maaße dient — bei der Bestimmung eines Ackers, die Quadratruthe. Eine Größe, die gar nicht ausgemessen werden kann, heißt eine unermeßliche Größe, wie z. B. Raum und Zeit. Es kann kein Raum und keine Zeit so groß seyn, daß sie nicht noch ein-

zwei= drei= hundert= oder tausendmal größer gedacht, ja bis ins Unendliche vergrößert werden könnte. Auf gleiche Weise läßt sich jeder noch so kleine Raum und jede noch so kleine Zeit in unendlich viele kleinere Räume und Zeiten theilen; d. h. Raum und Zeit sind bis ins Unendliche theilbar. Es begreift sich leicht, daß das, was Raum und Zeit erfüllt (Körper, Empfindungen, Begebenheiten) in eben so viele Theilchen getheilt werden können, als Raum und Zeit selbst, d. h. in unendlich viele Theile.

Größen, deren Theile außer einander (neben oder nach einander) vorhanden sind, wie Raum und Zeit, nebst allem, was in ihnen existirt, heißen extensive Größen. Diesen ist die intensive Größe entgegengesezt, welche durch Grade bestimmt wird; z. B. großer Schmerz, großes Vergnügen, große Weisheit, Tugend u. s. w.

Der Grund, weswegen Raum und Zeit unermeßliche und unendliche Größen sind, deren Theile nie vollständig aufgezählt werden

können, liegt darin, weil das Gemüth diese Formen und Bedingungen aller Erscheinungen selbst erzeugt, mithin jeden noch so groß gedachten Raum, und so auch jede Zeit, solange vergrößern kann, als es ihm beliebt, ohne je eine Gränze zu erreichen. Anders verhält es sich mit denen Größen, die dem Gemüthe gegeben sind, nicht von ihm selbst erzeugt werden, wie z. B. die Größe der Erde, der Sonne, die Dauer eines Menschenlebens. Diese heißen endliche Größen, weil die Aufzählung ihrer zu einander gefügten Theile in irgend einer Zeit vollendet werden kann.

Bemerkenswerth ist auch der Unterschied zwischen den stetigen und den unstetigen Grössen. Die erstern sind solche, deren Theile dergestalt ohne Unterbrechung zusammenhängen, daß nirgends auch der allerkleinste fremdartige Theil zwischen ihnen Plaz findet: auch gehört zu den stetigen Größen dieses, daß keiner ihrer Theile absolut einfach oder so klein ist, daß er nicht noch kleiner gedacht werden könnte. Unstetige

Größen sind die, deren Theile nicht so zusammenhängen, daß nicht etwas fremdartiges zwischen ihnen Statt haben sollte. Diese nennt man auch Aggregate, weil sie eigentlich eine Menge für sich bestehender zusammengehäufter Ganzen sind; wie z. B. ein Haufen von Getreidekörnern, deren jedes für sich ein Ganzes ausmacht. — Raum und Zeit sind stetige Größen; denn es läßt sich nichts gedenken, wodurch das Zusammenhängen ihrer Theile im Mindesten unterbrochen werden sollte. Was könnte wohl im Flusse der Zeit vorkommen, das etwas anders als Zeit wäre? und was im Raume, das selbst nicht mehr Raum wäre? So klein man sich auch die Raum- und Zeittheilchen gedenken mag; so werden selbige doch immer noch Raum und Zeit seyn, folglich ein Mannigfaltiges enthalten, das wieder in noch kleinere Theile zerlegt werden kann. Die Begriffe der Einfachheit und Untheilbarkeit widersprechen denen des Raums und der Zeit, welche beide immer zusammengesezt sind, folglich in noch kleinere Partikelchen, und diese

immerfort in noch kleinere — wenigstens in Gedanken — getheilt werden können. Hieraus erhellet, daß auch kein Theil der Materie, die den Raum erfüllet, ganz einfach sey, sondern daß jeder dieser Theile als eben so bis ins Unendliche theilbar, wie der Raum, den er erfüllet, gedacht werden müsse.

Wo eine ausgedehnte Größe aufhört oder endigt, da ist ihre Gränze. Jede bloß in die Länge ausgedehnte Raumgröße (Linie) ist zwischen zwei Punkte eingeschlossen; die Punkte, wo die Linie anfängt, und wo sie sich endigt, sind demnach die Gränzen derselben. — Eine in die Länge und Breite ausgedehnte Raumgröße, oder eine Fläche, ist von Linien, geraden oder krummen, eingeschlossen: diese sind also ihre Gränzen und bestimmen ihre Figur. Eine in die Länge, Breite und Dicke ausgedehnte Raumgröße endlich hat Flächen, ebene oder unebene, zu ihren Gränzen, welche ihre Gestalt bestimmen. — Die Zeit hat, wie schon ist bemerkt worden, nur eine Dimension, in die Länge: sie ist da-

her einer Linie ähnlich, und kann, wie diese, nur von zwei Punkten (Zeitmomenten, Augenblicken) begränzt seyn, dem wo sie anfängt und dem wo sie sich endigt. — Da Raum und Zeit bis ins Unendliche theilbar sind, mithin auch die kleinsten Theile derselben wieder Räume und Zeiten sind, die ihre Gränzen haben müssen; so folgt, daß in jeder gegebenen Zeit unendlich viele Augenblicke, so wie in jedem Raume mit drei Dimensionen unendlich viele und mannigfaltige Flächen, in jeder Fläche unendlich viele Linien, und in jeder Linie unendlich viele Punkte denkbar sind. Denn jeder noch so kleine Theil einer Linie ist immer noch eine Linie, folglich von zwei Punkten begränzt.

Gegenstände, die einerlei Größe haben, sind sich gleich (aequalia): und zwei oder mehrere Dinge, von denen jedes einem gegebenen Dinge gleich ist, sind sich alle einander gleich.

Da Raum und Zeit die Formen und Bedingungen aller Anschauungen und Erscheinungen, und folglich diese alle in Raum und Zeit

vorhanden sind; so ist nichts einleuchtender, als der Grundsaz: daß allen Erscheinungen eine extensive Größe zukomme.

---

2) Von der Qualität oder dem Inhalte der Gegenstände.

Wenn man nach der Qualität eines Gegenstandes fragt, so will man nicht wissen, von welchem Umfange, sondern was und von welcher Beschaffenheit das in ihm Enthaltene sey. Wir müssen uns jedes Objekt unsers Denkens seiner Qualität, seinem innern Gehalte oder seiner Materie nach, als ein Seyn oder Nichtseyn, als etwas Positives oder Negatives, als Realität oder als Mangel der Realität vorstellen. Auch die Begriffe, nebst dem der Limitation oder Beschränkung, d. h. der mit Negativen verbundenen Realität, gehören mit zu den reinen, ursprünglichen Formen des menschlichen Denkens: denn auch sie tragen den Charakter der Noth-

wendigkeit und Allgemeinheit an sich, indem das Gemüth, sobald es die besagten Begriffe gebildet hat, auch zugleich überzeugt ist, daß alle Gegenstände seiner Vorstellungen unter ihnen stehen; denn ein Ding, das man sich weder als etwas Positives noch als etwas Negatives, weder als ein Seyn noch als ein Nichtseyn denken sollte, würde man sich gar nicht denken können. Doch wir wollen diese Begriffe etwas genauer erklären.

Realität, Sachheit, ist das, wodurch etwas gesezt oder bejahet wird, ein Seyn, oder etwas Positives: jeder Realität ist ein Nichtseyn, etwas Verneinendes oder Negatives, ein Mangel oder eine Beraubung entgegengesezt. So ist z. B. die Materie, welche einen Raum erfüllt (Holz, Stein, Metall), insofern etwas Reales, als dadurch nicht nur meinem Gesichte, sondern auch meinem Gefühle, etwas gegeben wird; Leere des Raums aber ist etwas Negatives: die Schwere und die Wärme eines Körpers sind Realiäten; die Leichtigkeit aber d. i. der

Mangel der Schwere, desgleichen Mangel der Wärme sind Negationen. Verstand, Weisheit, Tugend sind Realitäten; Unverstand, Thorheit, Untugend Verneinungen.

Aus diesen Erklärungen ist nun leicht einzusehen, daß wir uns jeden Gegenstand denken müssen, entweder als ein Ding, das bloß Realität, ohne alle einschränkende Negation, enthält; so wie wir uns die Gottheit, als das uneingeschränkteste, realste Wesen vorstellen, in welchem alle nur denkbare Realitäten, ohne den mindesten Mangel, vereinigt sind: — oder als ein eingeschränktes Ding, in welchem Realitäten mit Negationen verbunden sind; (so ist der Mensch sowohl seinem Körper als seinem Geiste nach ein eingeschränktes Wesen, indem alle seine Kräfte begränzt sind): — oder endlich als bloßes Nichtseyn, z. B. Armuth, Kraftlosigkeit, Tod, das Gegentheil des Reichthums, der Kraft und des Lebens. Ein solches negatives bloß im Nichtseyn bestehendes Ding ist nur insofern ein Gegenstand

des Denkens, als man es als das Gegentheil des Realen betrachtet. An sich ist es nichts.

Diese Begriffe sind, wie alle reinen Verstandesbegriffe, bloße Formen und Gesetze des Denkens, leer und ohne Inhalt, wenn ihnen nicht Gegenstände, die sie selbst nicht erzeugen können, gegeben werden. Uns Menschen werden, wie schon oben ist gezeigt worden, die Gegenstände unserer Erkenntnis ihrer Materie oder ihrem Inhalte nach, durch die Sinnlichkeit (durch Empfindungen oder Eindrücke, die sie unmittelbar aufs Gemüth machen) gegeben. — Doch was sich hier noch weiter von dem Realen als Gegenstande der Empfindung sagen ließe, wird schicklicher weiter unten berührt werden können, wo die Realität (der Vorstellungen) als gleichbedeutend mit Wirklichkeit, Existenz, im Gegensatze mit bloßer Möglichkeit oder Denkbarkeit, wird betrachtet werden.

Alle Arten der Realität, insofern sie durch Empfindung wahrgenommen werden kann, oder doch von der Einbildungskraft als empfindbar

vorgestellt wird, hat eine intensive Größe, die bloß nach Graden bestimmt wird. Ein lauter und ein leiser Ton, ein helles und ein schwaches Licht, eine große, lebhafte und eine geringe Freude kommen zwar darin mit einander überein, daß in ihnen allen etwas Reales ist: aber in Absicht des Grades der Stärke und Lebhaftigkeit, womit sie auf die innere oder äußere Sinnlichkeit wirken, findet sich eine große Verschiedenheit unter ihnen. — Da alle Erscheinungen, sowohl die äußern als die innern, nicht nur in Raum und Zeit vorhanden sind; sondern auch einen stärkern oder schwächern Eindruck auf das Wahrnehmungsvermögen machen; so folgt hieraus der Grundsaz, daß jede Erscheinung nicht nur eine extensive, sondern auch eine intensive Größe hat. Die leztere nimmt zu oder ab, je nachdem in den folgenden Zeittheilen mehrere Grade hinzukommen, oder verschwinden. Insofern von jedem gegebenen Grade einer Realität bis zum völligen Verschwinden derselben oder bis zur Negation, unzählig viele Zwischengrade gedacht

werden müssen, insofern müssen wir uns auch die intensive Größe als eine stetige Größe oder als ein Continuum vorstellen. Wer vermag die Anzahl der Stufen zu bestimmen, die sich zwischen der Hitze eines Sommertages und der völligen Abwesenheit aller Wärme (dem höchsten Grade der Kälte) gedenken lassen?

So viel von der Qualität der Gegenstände unserer Vorstellung.

---

3) Von der Relation oder dem Verhältnisse der Gegenstände zu einander.

Alle Prädikate der Quantität und der Qualität kommen einem Dinge an und für sich, als in ihm selbst haftende Bestimmungen zu, ohne alle Rücksicht auf etwas Aeußeres von ihm Verschiedenes. Denn gesezt, außer der Sonne existirte nichts weiter (als allenfalls nur ein einziges vorstellendes Subjekt); so würde sie gleichwohl nicht nur diese Größe haben, diesen Raum

erfüllen, sondern auch diesen Grad des Lichtes und des Glanzes verbreiten, den wir an ihr bemerken. Daher nennen wir die extensive Größe, so wie auch alle Bestimmungen der Qualität innere (von keinem andern Dinge abhängige) Bestimmungen eines Gegenstandes.

Außer diesen finden sich aber in den Dingen auch äußere, d. h. solche Bestimmungen, die ihnen nur insofern beigelegt werden können, als außer ihnen noch etwas anders von ihnen selbst Verschiedenes angenommen wird, worauf sie bezogen werden, oder womit sie in Verbindung und Zusammenhang stehen. Ich kann z. B. sowohl die strenge Kälte, als die Verhärtung des Wassers an und für sich, als intensive Größen betrachten. Insofern ich dieses thue, lege ich der Luft und dem Eise innere Bestimmungen bei. Wenn ich aber die Härte des Eises als abhängig und als Folge von der strengen Kälte betrachte; so schreibe ich beiden Bestimmungen zu — nehmlich das Wirken und das Gewirktseyn — die ihnen nicht an und für

sich, sondern in Beziehung auf einander zukommen: dies sind demnach äußere Bestimmungen.

Die hier gebrauchten Beispiele sind allein von dem Causalverhältnisse hergenommen. Es giebt aber außer diesem noch mehrere Arten realer Beziehungen der Gegenstände auf einander. Das Verhältnis nehmlich, worin die Dinge zu einander stehen können, ist entweder das der Substanz und des Accidens, — oder das der Ursache und Wirkung — oder endlich das des wechselseitigen Wirkens und Gewirktwerdens. Von jedem besonders.

a) Von der Substanz und dem Accidens.

Man unterscheidet in den Gegenständen des menschlichen Vorstellens das für sich Bestehende, welches Bestimmungen und Eigenschaften oder den Grund derselben enthält, von dem, was dem für sich Bestehenden als Bestimmung anhängt. Jenes nennt man die Substanz, dieses das Accidens. — Daß diese Begriffe nicht

aus der Erfahrung genommen, sondern als reine Denkformen in der ursprünglichen Einrichtung des Erkenntnisvermögens gegründet sind, erhellet daraus, weil sie von allen Objekten unserer Erkenntnis gelten. Aus Erfahrung kann ich nicht wissen, daß jede mir erscheinende Bestimmung und Eigenschaft, jede durch ihr Wirken sich offenbarende Kraft, nothwendig ein Wesen voraussezt, das nicht wieder bloße Bestimmung und Eigenschaft, sondern etwas für sich Bestehendes ist. Denn die Erfahrung lehrt mich zwar, was sich in vielen, ja in allen Fällen, die bisher von Menschen sind beobachtet worden, findet: aber daß es nothwendig so seyn müsse, wie kann ich das aus Erfahrung wissen? Da wir uns nun gleichwohl unwiderstehlich zu der Annahme genöthigt fühlen, daß bei jeder Veränderung, Kraftäußerung oder sonstigen Bestimmung etwas für sich Bestehendes zum Grunde liege, worin das alles hafte oder vorgehe; so kann die Quelle, aus der diese Begriffe nebst der Vorstellung ihrer Nothwendigkeit entsprungen sind, nicht außer

uns in Wahrnehmungen, sondern sie muß in uns, in der wesentlichen Beschaffenheit des Gemüthes selbst, zu suchen seyn. Wir kennen das Licht, die Wärme, die Elektricität, den Magnetismus, nebst ihren Aeußerungen und Eigenschaften, aus Erfahrung. Warum bleiben wir nicht hierbei stehen? Warum nehmen wir eine Wärme= und Lichtmaterie, einen elektrischen und magnetischen Stoff an, ob wir gleich das Daseyn dieser Stoff=Arten nie durch das Gesicht, das Gefühl, oder einen andern Sinn wahrzunehmen vermögen? Gewiß aus keinem andern Grunde, als weil es ein Gesez des Denkens ist, alles, was wir Wirken, Leiden, Bestimmung oder Eigenschaft nennen, uns als inhärirend in einem Etwas, das nicht wieder bloße Eigenschaft ist, vorzustellen. — Doch wir müssen uns bei den Begriffen der Substanz und des Accidens, insofern sie auf Gegenstände der Erfahrung angewendet werden, noch ein wenig aufhalten.

Das bei äußern empirischen Gegenständen für sich Bestehende ist einerlei mit dem bei al=

len Veränderungen und Abwechslungen beharrenden Realen: alles aber was anfängt, sich verändert und aufhört, ist bloß Bestimmung oder Accidens. Wir bemerken, daß das Wasser kalt oder warm wird, daß es gefriert und wieder aufthauet: hier sind die Wärme, die Kälte, die Verwandlung des Flüssigen in Eis, lauter Accidenzien: aber das, was bei diesen Veränderungen dasselbe bleibt und worin alle diese Veränderungen vorgehen, ist die Substanz des Wassers. Denn so wenig jede der gedachten Veränderungen und Bestimmungen (die Wärme, die Kälte, die Verhärtung) ein für sich bestehendes Wesen ist, so gewiß wird etwas für sich Bestehendes vorausgesezt, welches bei allen diesen verschiedenen Modifikationen immer dasselbe bleibt, ob es gleich den Sinnen unter sehr veränderten Gestalten erscheint. Dieses materiale Reale, oder die Substanz, welche allen Veränderungen und Abwechslungen zum Grunde liegt, hört nicht auf, und vergeht nicht, ob sich gleich ihre Theile trennen, auf andere Arten zusam-

mensetzen u. s. w. Daß die nehmlichen materiellen Theile, die jezt einer Pflanze oder einem thierischen Körper zugehören, nach einiger Zeit in der Erde, in der Luft oder in andern organischen Körpern zerstreut seyn werden, ist dem hier Gesagten nicht entgegen. Die Materie bleibt ihrer innern Beschaffenheit, auch ihrer Menge nach, dieselbe: nur vermischt und versezt sie sich auf gar mannigfaltige Weise. Alle die unzählig mannigfaltigen Accidenzien sind nichts anders, als so viele verschiedene Arten, wie die Substanzen, denen sie anhängen, existiren. — Der Inbegriff der Accidenzien oder Bestimmungen eines Dinges ist der Zustand desselben; und zwar der innere, wenn die Accidenzien, die ihn ausmachen, innere, d. h. solche Bestimmungen sind, die dem Gegenstande für sich zukommen, oder aus der bloßen Betrachtung desselben verstanden werden können; der äußere Zustand aber, wenn die ihn ausmachenden Bestimmungen dem Gegenstande nur insofern zukommen, als er auf etwas anders bezogen wird.

Daß z. B. der Diamant hart, geschliffen, glänzend ist, gehört zu seinem innern — daß er aber in Gold gefaßt ist, daß er als Ohr= oder Fingergeschmeide gebraucht wird, zu seinem äußern Zustande. (Vergl. hiermit was im 1. Abschn. von den Bestimmungen der Dinge ist gesagt worden).

Den materiellen Substanzen, welche aus Theilen bestehen, die außer einander liegen, sind die immateriellen, einfachen entgegen gesezt, welche nicht aus außereinander liegenden Theilen zusammengesezt, folglich untheilbar sind. Daß diese leztern, in welchen kein Außereinander Statt findet, keinen Raum erfüllen, leuchtet von selbst ein: und eben so leicht ist es einzusehen, daß einfache Substanzen von uns Menschen, die wir das von uns Verschiedene oder das außer uns Befindliche nie anders als im Raume anzuschauen vermögen, nicht angeschaut, sondern nur gedacht werden können.

Doch genug von dem Verhältnisse zwischen Substanz und Accidens. — Wenn eine Substanz

auf die andere Einfluß hat und in derselben Bestimmungen und Veränderungen hervorbringt; so entsteht hieraus das Verhältnis der Causalität, von welchem wir nun handeln wollen.

b) Von dem Grunde und dem Begründeten; Ursache und Wirkung.

Uebereinstimmung, Verbindung und Zusammenhang in unsere Vorstellungen zu bringen dies ist eine wesentliche Bedingung des menschlichen Denkens und Erkennens. Denn gesezt, ich hätte noch so viele und zugleich noch so lebhafte Vorstellungen, sie wären aber isolirt, es fände sich kein Zusammenhang, keine Verbindung unter ihnen, es würde keine auf die andere bezogen, keine aus der andern erklärt oder verstanden; so würde das den Nahmen des Denkens und Erkennens ganz und gar nicht verdienen. Es ist demnach ein ursprüngliches Denkgesez, Erscheinungen, Veränderungen, Zustande in und außer uns, selbst Gedanken, Urtheile, Sätze,

kurz, alles von uns Vorgestellte, aus andern Vorstellungen, Erscheinungen oder Bestimmungen herzuleiten und zu erklären; und so oft uns also ein Objekt unserer Vorstellung vorkommt, das so beschaffen ist, daß es, entweder seiner Möglichkeit, oder seiner Wirklichkeit nach, aus sich selbst nicht hinlänglich vorstanden werden kann; so fühlen wir uns in unserm Innern genöthigt, uns nach etwas Anderm (einer Erscheinung, einer Bestimmung, oder auch einer bloßen Idee) umzusehen, woraus jenes gehörig verstanden und erklärt werden könne. Dasjenige nun, woraus die Möglichkeit oder Wirklichkeit eines Dings verstanden wird, heißt der **Grund** (ratio), die **Bedingung**; das aber, was seiner Möglichkeit oder seiner Wirklichkeit nach aus jenem verstanden wird, das **Gegründete** (rationatum) **Bedingte**, die **Folge**; die Methode endlich, der wir, vermöge der ursprünglichen Einrichtung unsers Gemüthes, folgen müssen, — daß wir nehmlich alle Gegenstände unserer Vorstellungen in Absicht ihrer Gründe und Folgen betrachten, um dadurch Ein-

heit und Verbindung in unsere Erkenntnisse zu bringen, — heißt die Denkform oder das Gesez der **Causalität, Ursachlichkeit.** — Obgleich, wie schon oben ist angedeutet worden, diese Begriffe nicht anders, als vermittelst empirischer Wahrnehmungen, entwickelt werden, so sind sie doch nicht eigentlich aus der Erfahrung, sondern aus einem wesentlichen Gesetze des Denkens, welches zur Möglichkeit der Erfahrung schon vorausgesezt wird, entsprungen und abgeleitet.

Der aufmerksame Leser wird leicht einsehen, daß der Ausdruck „Causalität" hier in der weitern Bedeutung genommen ist. In dieser bezeichnet er nicht nur das, was man eigentlich Ursache und Wirkung nennt (wie wenn der Mond durch seine anziehende Kraft die Ebbe und Fluth des Meeres hervorbringt), sondern auch das Verhältnis der Abhängigkeit eines Begriffes oder Satzes von einem andern Begriffe oder Satze. So ist der Saz: „was wir außer uns anschauen sollen, muß einen Raum erfüllen, folglich außer einander befindliche Theile haben,"

der Grund von dem Saze: „eine einfache Substanz kann nicht angeschaut werden:" denn die Wahrheit des leztern kann nur aus dem erstern hergeleitet und erkannt werden.

Der Grund einer Sache heißt zureichend, wenn diese nach allen ihren Theilen, Bestimmungen und Eigenschaften aus jenem verstanden wird; unzureichend, wenn sie nicht nach ihrem ganzen Umfange und allen ihren Bestimmungen daraus verstanden und erklärt werden kann. So ist der Saz: „die beiden spizigen Winkel eines rechtwinklichten Triangels halten zusammen nicht mehr und nicht weniger als 90 Grade" hinlänglich begründet durch den Saz: „alle drei Winkel eines jeden Triangels enthalten so viele Grade als zwei rechte Winkel zusammen, nehmlich 180." Die Elektricität enthält den hinreichenden Grund von allen Erscheinungen des Gewitters, weil ich diese sämtlich aus jener erklären kann: aber vom Nordlichte kenne ich keinen hinreichenden Grund, indem keiner der bisher angegebenen Gründe dieses Phänomens mich vollkommen befriedigt.

Ich bemerke auch noch den Unterschied zwischen dem nächsten und den entferntern Gründen eines Dinges. Wenn D zunächst in C, C zunächst in B und dieses in A gegründet ist; so heißt A der nächste oder unmittelbare Grund von B, aber der entfernte oder mittelbare Grund von der ganzen übrigen Reihe. So lag in der Französischen Revolution der Grund von dem unglücklichen Kriege, in diesem der Grund von dem Frieden zu Lüneville, in diesem der Grund von der neuen Vertheilung des Deutschen Reichs: folglich war diese entfernter Weise in der Französischen Revolution, und noch weiter in dem, was diese herbeigeführt hat, gegründet. Diese Gründe sind einander subordinirt, untergeordnet, weil sie zusammen eine Reihe ausmachen, worin jeder in einem vorhergehenden gegründet ist. Mehrere unmittelbare Gründe eines und desselben Dinges aber heißen coordinirte, zugeordnete Gründe desselben. So denke ich mir die Fruchtbarkeit des Bodens, die günstige Witterung, die Güte des Samens,

als zugeordnete Gründe von dem Gedeihen der Feld- und Gartengewächse. In der Reihe subordinirter Gründe heißt der Grund, welcher nicht wieder in etwas Anderm seinen Grund hat, der erste oder auch der lezte Grund. Gott stellen wir uns als den lezten Grund alles Existirenden vor, weil er in keinem Wesen außer sich seinen Grund hat.

Aus diesen Erklärungen erhellet deutlich, daß unter dem Hauptbegriffe Grund die beiden Unterbegriffe Erkenntnisgrund und Grund des Daseyns einer Sache enthalten sind. Ein Begriff oder ein Saz, woraus die Vernunftmäßigkeit, die Denkbarkeit oder Wahrheit eines andern Begriffs oder Satzes abgeleitet und eingesehen wird, ist der Erkenntnisgrund von dem leztern. So ist das Gesez der Sittlichkeit der Erkenntnis oder Glaubensgrund von der moralischen Willensfreiheit und der Seelenunsterblichkeit: denn daß der Wille frei und die Seele unsterblich ist, hat seinen Grund nicht in dem Sittengesetze; aber daß ich beides für wahr

Bayerische
Staatsbibliothek
München

halte, davon liegt der Grund in dem sittlichen Gesetze. Hingegen denke ich mir Gott als den Grund des Daseyns aller Dinge außer ihm. Der Daseynsgrund eines Dinges heißt dessen Ursache, und wenn es ein verständiges Wesen ist, Urheber; das aber, was durch die Ursache hervorgebracht wird, das Verursachte. Dies ist dem Sprachgebrauch vollkommen angemessen. Jederman nennt Gott die Ursache oder den Urheber der Welt: aber das Sittengesez wird niemand die Ursache des künftigen Lebens nennen; obgleich die Idee von dem leztern und der Glaube an dasselbe aus dem erstern hergeleitet wird.

Insofern ein Ding die Ursache eines andern ist, heißt dieses von jenem abhängig. So hängt die Welt, nicht nur in Absicht ihres Daseyns, sondern auch ihrer ganzen Einrichtung, von Gott ab. Was zwar nicht den Grund seines Daseyns, aber doch gewisser Bestimmungen in einem andern Dinge hat, das ist nur in Absicht dieser Bestimmungen von jenem abhängig.

So hängt der Kranke von dem Arzte in Ansehung seiner Gesundheit, der Lehrling von dem Lehrer in Ansehung seiner Kenntnisse ab. Ein Wesen, das von keinem andern abhängt, heißt selbstständig. Gott ist seinem Daseyn und allen seinen Eigenschaften nach selbstständig, weil der Grund sowohl von seiner Existenz, als auch von allen seinen Vollkommenheiten, nirgends außer ihm zu suchen ist. Der Weise und Tugendhafte ist in Ansehung seines Charakters, seiner Entschließungen und seiner ganzen Handlungsweise selbstständig, insofern er sich bloß nach seinen Grundsätzen und Einsichten bestimmt, und sich weder durch Furcht noch durch Hoffnung, weder durch Beispiele noch durch Drohungen zu etwas antreiben läßt, das er nicht gutheißt oder noch nicht geprüft hat. — Daß ein Ding mehrere Ursachen haben kann, von welchen eine die Haupt- andere aber Nebenursachen sind; daß diese mehrere Ursachen einander bald unter- bald bloß zugeordnet sind, u. dgl. dies alles ist

theils für sich, theils aus dem klar, was oben von dem Grunde überhaupt ist gesagt worden.

Wenn ein Ding den Grund von Veränderungen enthält, die entweder in ihm selbst oder außer ihm vorgehen; so sagt man, es wirke; und das, wovon es den Grund enthält, heißt die Wirkung oder das Gewirkte. Ein organischer Körper wirkt, indem er seine Lebensfunktionen verrichtet: denn in ihm selbst und in seiner organischen Natur liegt der Grund dieser innern Bewegungen und Veränderungen. Eine Kugel wirkt auf eine andere, die sie durch einen Anstoß aus ihrer Stelle bewegt. Ein Ding leidet, insofern in ihm Veränderungen von einem andern Dinge gewirkt werden. Die fortgestoßene Kugel, desgleichen die Pflanze, auf welche die Kälte einen schädlichen Einfluß hat, leidet. Auch vortheilhafte oder angenehme Einflüsse sind ein Leiden, z. B. die Empfindung der Wärme, des Wohlgeschmacks, des Wohlgeruchs u. dgl. — Gleichwie jedes Leiden eine Empfänglichkeit (Receptivität) oder eine natür=

liche Anlage voraussezt, welche den Einfluß von Seiten eines andern Dinges möglich macht; so sezt auch jedes Wirken die natürliche Anlage oder das Vermögen zu wirken voraus. — Das absichtliche Wirken eines verständigen Wesens heißt ein Handeln. Wenn der Wind das Obst von dem Baume abschüttelt; so ist das zwar ein Wirken, aber kein Handeln: wenn aber der Gärtner den Baum in der Absicht schüttelt, das Obst einzusammeln; so ist das keine bloß blinde Aeußerung von Naturkräften, sondern eine Handlung.

Dasjenige, was zu der Möglichkeit oder dem Vermögen zu wirken noch hinzukommen muß, damit die Wirkung erfolge, heißt die Kraft eines Dinges. Diese muß man sich vorstellen als ein beständiges Streben einer Substanz, Veränderungen hervorzubringen, durch welches auch jedesmal wirkliche Veränderungen entstehen, wenn es theils den erforderlichen Grad hat, theils nicht durch überwiegende Hindernisse oder durch ein Entgegenwirken anderer

Kräfte unwirksam gemacht wird. Wir erkennen die Vermögen und die Kräfte der Dinge nicht unmittelbar an sich, sondern nur mittelbarer Weise aus ihren Wirkungen: denn daß wir der Sonne eine Kraft zu leuchten und zu wärmen, und jedem Körper eine Kraft, andere Körper anzuziehen, zuschreiben, kommt bloß daher, weil wir die Wirkungen dieser Kräfte (Licht, Wärme, Anziehung) aus Erfahrung kennen: und so würden wir auch der menschlichen Seele die Empfänglichkeit für so mannigfaltige Empfindungen, desgleichen das Vermögen zu denken, zu imaginiren u. s. w. nicht beilegen, wenn wir nicht durch die Wahrnehmung der innern Seelenthätigkeiten, die wir Denken, Imaginiren u. s. w. nennen, dazu veranlaßt, ja genöthigt würden. — Da die menschliche Vernunft in allen ihren Operationen auf Einsicht ausgeht: so ist auch nichts natürlicher, als daß wir uns bemühen, alle die verschiedenen Kräfte eines Dinges auf eine Grundkraft zurückzuführen, aus welcher jene als abgeleitete Kräfte ihren gemeinschaftlichen Ursprung haben. So

sucht man aus der Grundkraft des menschlichen Gemüthes, Vorstellungen zu bilden, die Sinnlichkeit, die Imagination, die Denkkraft, den Wiz u. s. w. als so viele besondere Anwendungen oder Aeußerungen jener Urkraft, abzuleiten; ja es haben manche Philosophen sich Mühe gegeben, auch sogar alle begehrenden Kräfte auf jene von ihnen dafür gehaltene und so genannte Grundkraft zu reduciren; welches aber nicht angeht. — Wie sehr es übrigens der ganzen Form und den Gesetzen unsers Geistes zuwider sey, uns eine Empfänglichkeit, ein Vermögen, eine Kraft, ein Wirken oder Leiden vorzustellen, ohne ein Subjekt oder eine Substanz anzunehmen, worin alle diese Accidenzien haften, dies ist aus dem, was theils hier, theils oben von der Substanz ist gesagt worden, klar genug. Wer also sagen wollte, es sey eine gewisse Kraft zur Erhaltung der Ordnung in der Welt thätig, ohne ein Subjekt oder ein für sich bestehendes Wesen anzunehmen, dem diese Kraft zukommt, der würde etwas behaupten, das sich

mit den wesentlichen Gesetzen des menschlichen Denkens schlecht verträgt.

Das, wodurch oder vermittelst dessen eine Ursache eine gewisse Wirkung hervorbringt, heißt ein Werkzeug oder Instrument (causa instrumentalis): auch ein Mensch kann ein blosses Werkzeug eines Andern seyn, wenn er nicht nach eigener Ueberzeugung und Ueberlegung, sondern einzig und allein nach dem Befehle oder der Anleitung des Andern handelt. Insofern die Vorstellung des Zwecks einer Handlung diese bewirkt, nennt man jenen vorgestellten Zweck die Endursache (causa finalis); wie wenn mich die Vorstellung des Vortheils oder Vergnügens, das ich von einer Reise hoffe, zur Unternehmung dieser Reise bestimmt. — Doch da diese und ähnliche Begriffe, die bei dieser Lehre sonst pflegen erklärt zu werden, so leicht, und aus den bloßen Nahmen, die sie führen, schon verständlich sind; so wollen wir uns bei ihnen nicht länger aufhalten.

Die sicherste Anwendung der Causalbegriffe findet im Felde der Erfahrung Statt. Der Grundsaz: „Jede Erscheinung oder alles in der Zeit Existirende muß seine hinreichende Ursache haben“ — heißt nichts anders als: jede Erscheinung sezt etwas Anders voraus, wodurch sie ihrem Daseyn nach nothwendig bestimmt wird, oder worauf sie nach einer Regel folgt; denn wo die Ursache ist, da kann auch die Wirkung nicht ausbleiben. Dies sind Sätze, welche die Erfahrung zwar bestätigt, die aber nicht aus der Erfahrung genommen sind: denn sonst würden wir bloß sagen können: die Erfahrung lehrt, daß alles seine Ursache habe; aber daß es sie haben müsse, dies zu behaupten würden wir uns schwerlich einfallen lassen. — Aus dem Gesagten leuchtet auch die Wahrheit folgender Bemerkung ein. Daraus, daß jede Erscheinung in einer Zeit entsteht und existirt, vor jeder Zeit aber eine andere hergeht, folgt die Wahrheit des Grundsatzes der Causalität noch nicht. Denn die Ursache einer Erscheinung ist nicht

die vor ihr hergehende Zeit, auch nicht jede vor ihr hergehende Erscheinung, sondern eine solche Erscheinung, die mit der auf sie folgenden in einem innern realen Zusammenhang stehet, so daß, wenn jene gesezt wird, diese nothwendig erfolgen muß. Und daß nun wirklich alles seine Ursache haben müsse, dieser Saz ist so wenig das Resultat langer Erfahrung und Beobachtung, daß vielmehr gar kein vernünftiges Beobachten der Natur, kein regelmäßiges, zu sichern Kenntnissen führendes Nachdenken über Objekte der Erfahrung möglich wäre, wenn wir nicht jenes Denkgesez der Causalität für allgemein gültig erkennen und allgemein befolgen wollten. Denn was für Untersuchungen über die Natur und ihre Erscheinungen außer uns und über die Veränderungen unsers Gemüthes in uns, was für Betrachtungen über die Schicksale und Handlungen der Menschen, würden sich anstellen, welche Regeln der Klugheit würden sich entwerfen lassen, wenn man annähme, daß nicht jede Erscheinung die Wirkung einer angemesse-

nen Ursache sey; daß manches auch wohl ohne alle Ursache entstehe; daß dieselbe Ursache unter ganz gleichen Umständen nicht nothwendig dieselbe Wirkung hervorbringe? u. s. w. Nur unter der Bedingung, daß der Verstand in allen seinen Funktionen den ursprünglich in ihm begründeten Begriffen und Grundsätzen folgt und nach ihnen alle Gegenstände der Wahrnehmung und Erfahrung ordnet und verknüpft, ist vernünftiges Denken möglich.

c) Von der Wechselwirkung.

Wenn zwei Dinge in einem ursachlichen Zusammenhange stehen; so ist die Einwirkung oder der Einfluß entweder einseitig oder wechselseitig. Einseitig ist der Einfluß des einen Dings auf das andere, wann von jenem in diesem Accidenzien, Veränderungen, Bestimmungen verursacht werden, aber nicht umgekehrt auch wieder von diesem in jenem. So stellen wir uns den Einfluß der göttlichen Allmacht auf

das Daseyn und die Fortdauer der Weltwesen als einseitig vor, weil eine Rückwirkung von diesen auf die Gottheit nicht Statt findet. Wechselseitig ist der Causaleinfluß da, wo das Ding, auf welches von einem andern Dinge gewirkt wird, auch wieder auf dieses wirkt. So wirkt die Seele auf den Körper, aber dieser auch wieder auf die Seele. Der Mond verursacht durch seine anziehende Kraft auf der Erde nicht nur Ebbe und Fluth, sondern auch manche Veränderung in der Atmosphäre und der Witterung. Da aber die Erde vermittelst eben derselben Anziehungskraft ohne Zweifel auf dem Monde ähnliche Veränderungen bewirkt; so ist der Einfluß beider Weltkörper wechselseitig, und sie stehen daher im Verhältnis der Wechselwirkung. Von zwei oder mehrern Substanzen, die in Wechselwirkung stehen, verhält sich jede zu allen übrigen nicht nur thätig, sondern auch leidend: daher nennt man das Verhältnis, worin sie stehen, auch das Verhältnis der Gemeinschaft, weil die in demselben stehenden

Dinge sowohl das Wirken als das Leiden mit einander gemein haben. — Alle zugleich existirenden Dinge haben nicht nur dieselbe Zeit, worin sie existiren, mit einander gemein; sondern es findet auch insofern ein gegenseitiger Einfluß eines jeden auf eines jeden andern Art zu existiren Statt, als das Verhältnis der Nähe oder Entfernung, worin jedes zu allen übrigen steht, von ihnen allen gemeinschaftlich bestimmt ist. Denn ob A nahe bei B oder weit davon entfernt sey, dies hängt eben sowohl von dem Orte ab, den A, als von dem, welchen B einnimmt. Von andern noch reellern Arten des gegenseitigen Einflusses, worin alle zugleich existirenden Dinge stehen (z. B. der Anziehungskraft) will ich hier nichts erwähnen, weil diese mehr ins Gebiet der Physik als der Metaphysik gehören.

4) Von der Modalität, oder dem Verhältnisse der Gegenstände zu dem vorstellenden Wesen.

Von den bisher erklärten Verhältnissen, worin die Gegenstände zu einander stehen, ist das verschieden, worin die Gegenstände zu dem vorstellenden Subjekte stehen, und vermöge dessen ein Ding entweder als bloß möglich, das bloß seyn kann, oder als wirklich, das ausser der Vorstellung vorhanden ist, oder als nothwendig, das seyn muß, gedacht wird. Man sieht leicht, daß durch diese Prädikate (Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit) in dem Objekte selbst nichts gesezt oder geändert, sondern daß durch sie bloß die Art und Weise ausgedrückt wird, wie ich mir das Objekt vorzustellen habe. Daher hat man den Ausdruck Modalität zur Bezeichnung dieses Verhältnisses gewählt. Auch diese Begriffe gehören mit zu den reinen Denkformen, ohne die es nicht möglich wäre, Erfahrungskenntnisse zu erwerben oder

gehörig zu ordnen, die also zur Möglichkeit der Erfahrung schon vorausgesezt worden, folglich nicht aus dieser genommen seyn können.

a) Von der Möglichkeit.

Wir könnten uns keinen Gegenstand denken, worin das dazu gehörende Mannigfaltige oder die Merkmale desselben einander widersprechen, d. i. eins das andere aufhebt. Ein solcher Gegenstand ist unmöglich oder ein Unding. Ein Gegenstand hingegen, dessen Mannigfaltiges dergestalt zusammenstimmt, daß jedes seiner Merkmale oder Bestimmungen mit allen übrigen bestehen kann, ist denkbar oder möglich. Ein rundes Dreieck, und ein Körper, der keinen Raum erfüllt, sind Undinge: aber eine Materie, die so fein und subtil ist, daß sie nicht gesehen werden kann (wie die Luft), ist möglich.

Es kann etwas an und für sich betrachtet, ohne alle Rücksicht auf andere Dinge, d. h. unbedingt möglich oder unmöglich seyn. So ist

z. B. ein Thier, wie das Einhorn beschrieben wird, an sich oder unbedingt möglich: denn diese Beschreibung enthält nichts widersprechendes: da hingegen ein sichtbares geistiges, d. h. einfaches Wesen etwas unbedingt unmögliches ist. Es kann aber auch etwas an sich oder unbedingt mögliches im Zusammenhange mit andern Dingen, d. h. bedingt unmöglich seyn. So ist eine Verfinsterung des Mondes durch den Schatten der Erde zwar an sich möglich; aber zur Zeit des zunehmenden oder abnehmenden Mondes ist eine solche Mondsverfinsterung etwas bedingt unmögliches; da sie hingegen zur Zeit des Vollmondes etwas nicht nur an und für sich, sondern auch bedingt mögliches ist. Man sieht hieraus, daß nichts an sich Unmögliches bedingt möglich seyn kann, daß hingegen das bedingt Unmögliche an sich gar wohl möglich seyn kann.

Man darf hierbei folgendes nicht übersehen. Daraus, daß das Mannigfaltige, welches meiner Vorstellung nach zu einem Gegenstande ge=

hört, sich zusammendenken läßt, folgt noch nicht die reelle Möglichkeit desselben, d. h. es läßt sich aus der Denkbarkeit eines Objekts nicht schließen, daß dasselbe auch außer meinen Gedanken existire oder auch nur existiren könne. Daß etwas keinen Widerspruch in sich fasse oder logisch möglich und denkbar sey, ist zwar die erste Bedingung der objektiven oder reellen Möglichkeit und Wirklichkeit: aber sie ist nicht die reelle Möglichkeit, und noch viel weniger die Wirklichkeit selbst. Wenn man ganz genau reden, und sich so ausdrücken wollte, daß aller Misverstand verhütet würde; so sollte man von dem logisch Möglichen (worin alles, was wir darin zusammen zu denken gewohnt sind, übereinstimmt) bloß das behaupten, daß sich seine reelle Unmöglichkeit nicht darthun lasse, woraus aber seine reelle Möglichkeit oder gar seine Existenz noch ganz und gar nicht folgt. Mann hat schon lange über die Möglichkeit der Wunder gestritten. Die Vertheidiger dieser Möglichkeit haben sehr Recht, wenn sie sagen, es sey nichts

widersprechendes oder und undenkbares, daß das Wesen, welches der Urheber der Naturgesetze ist, dieselben auf eine Zeitlang unwirksam mache oder auch eine Welterscheinung unmittelbar wirke, ohne daß diese eine natürliche Ursache in der Reihe der vorhergegangenen Erscheinungen habe. Daraus aber, daß sich nach meinen Begriffen von Gott und von den Weltwesen, kein Widerspruch in der Vorstellung eines Wunders findet, folgt noch nicht, daß ein solches unmittelbares Einwirken auch an sich möglich sey: denn es konnte ja wohl seyn, daß die mir unbekannte innere Natur und Beschaffenheit entweder der Weltwesen oder des Welturhebers dasselbe nicht zuließe, und daß mithin ein eigentliches Wunder, seiner Denkbarkeit oder logischen Möglichkeit ungeachtet, dennoch an sich unmöglich wäre. Nur denen Gegenständen sind wir reale Möglichkeit zuzuschreiben berechtigt, welche nicht bloß mit den Gesetzen des Verstandes, sondern auch mit denen der Sinnlichkeit übereinstimmen, d. h. welche, außerdem, daß der Verstand in den Begriffen keinen

Widerspruch entdeckt, auch unter den Formen der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) dargestellt werden können. Was die Dinge betrifft, die der Verstand zwar denken, aber die Sinnlichkeit nicht anschauen kann, und deren reale Möglichkeit daher eben so wenig, als ihre Unmöglichkeit, darzuthun ist; so können wir uns durch gewisse anderswoher hinzukommende Gründe gedrungen fühlen, das bloß denkbare Uebersinnliche nicht nur für an sich möglich, sondern auch für wirklich zu halten. Dem logisch Unmöglichen aber, sich selbst Widersprechenden, reale Möglichkeit oder gar Wirklichkeit zuzuschreiben, dazu können uns keine Gründe, sie mögen kommen woher sie wollen, nöthigen. Mehreres hiervon in der Folge.

b) Von der Wirklichkeit.

Wirklichkeit, Daseyn, Existenz kommt einem Dinge zu, wenn nicht nur die Vorstellung davon in dem Gemüthe, sondern auch etwas dieser Vorstellung entsprechendes außer dem Gemüthe

vorhanden ist. Wirklich heißt ein solches Ding, weil es außer sich wirkt, welches ein bloß vorgestellter Gegenstand nicht thut. So schreibe ich mir selbst Wirklichkeit zu, insofern ich mich zum Wirken außer mir, wenigstens zur Hervorbringung und Bearbeitung meiner eignen Vorstellungen, tüchtig fühle. — Dieses reale Seyn oder diese Wirklichkeit darf man übrigens mit dem logischen Seyn ja nicht verwechseln: denn das leztere ist weiter nichts, als die Verbindung der Vorstellung des Subjekts und der des Prädikates zu einem Urtheile; wie wenn ich z. B. sage: ein viereckigter Zirkel ist ein Unding.

Ob wir gleich durch Erfahrung nur von dem Daseyn empirischer Gegenstände überzeugt werden können; so darf es doch niemand wagen, die Existenz außer- oder übersinnlicher Objekte zu läugnen: denn diese läßt sich wenigstens denken, und sie muß sogar angenommen werden (wie z. B. die Existenz eines höchsten Wesens), sobald dies das Interesse der moralischen Vernunft erfodert. Ganz eigentlich aber ist für uns

Menschen bloß das wirklich, was von uns wahrgenommen wird (z. B. die Sonne, die wir sehen, und deren erwärmenden Einfluß wir fühlen), oder was mit unsern Wahrnehmungen nach Regeln der Erfahrung verknüpft ist. So ist es den Gesetzen der Erfahrung vollkommen gemäß, daß gewisse Krankheitssymptome, die ich wahrnehme, mit innern Ursachen (Stockungen des Blutes, Verletzungen der Eingeweide) zusammenhängen: auch diese sind demnach etwas wirkliches, wiewohl ich nicht sie selbst, sondern bloß ihre Folgen wahrnehme. Alles, was ich von der Luft aus Erfahrung weiß, nöthigt mich, sie mir als eine sehr feine Flüssigkeit vorzustellen. Die flüssige Natur der Luft ist daher etwas wirkliches, ungeachtet ich sie nicht sinnlich wahrnehmen kann. Ich kann mir sogar eine so große Schärfe und Feinheit des Gesichts denken, vermittelst welcher ich im Stande wäre, die Luft eben so als einen flüssigen Körper zu sehen, wie ich das Wasser sehe. Aber eine Monade zu sehen oder zu fühlen, dazu würde keine

nur denkbare Stärke des Gesichts und keine Feinheit des Gefühls hinreichen. Denn jeder auch noch so kleine Gesichts- oder Gefühlsgegenstand müßte doch einen Raum erfüllen: die Monade aber, als ein einfaches Wesen, kann keinen auch noch so kleinen Raum erfüllen, folglich auch von keinem noch so feinen Sinne wahrgenommen werden. Das Daseyn einer Monade (so gut sie sich auch denken läßt) hängt daher mit keiner unserer Wahrnehmungen nach Erfahrungsgesetzen zusammen: deswegen kann dasselbe nicht behauptet werden, ob es sich gleich auch nicht schlechthin wegläugnen läßt. — Zu dem Urtheile, daß ein Gegenstand ehedem wirklich gewesen sey, berechtigt mich die Wahrnehmung solcher Erscheinungen, die anders nicht verstanden werden können, als wenn ich sie nach den Gesetzen der Erfahrung mit dem ehemaligen Daseyn jenes Gegenstandes verknüpfe oder im Causalverhältnis denke. Wo ich z. B. eine Menge von Meeresprodukten in der Erde finde, da urtheile ich, müsse vor Zeiten das Meer gestanden

haben. — Uebrigens halten wir uns mit Grund für befugt, sowohl den Gegenständen der innern, als denen der äußern Wahrnehmung Realität und Wirklichkeit zuzuschreiben. Die Freude, die Verwunderung, die ich empfinde, sogar das Bewußtseyn meiner selbst, ist nicht weniger etwas wirkliches, als was ich außer mir sehe oder höre. Selbst die Gemeinbegriffe (Tugend, Laster, Glückseligkeit) haben insofern Realität, als sie sich auf Erfahrungsgegenstände beziehen, von ihnen abstrahirt oder zum Verständnis derselben erforderlich sind. Denn obgleich kein dem Begriffe von Glückseligkeit außer meinen Gedanken vollkommen entsprechendes Objekt existirt, so existiren doch Menschen, in deren Empfindungszustande sich ein Theil von dem findet, was in dem Begriffe der Glückseligkeit zusammengefaßt ist. Auch die reinen Verstandesbegriffe (Größe, Substanz, Ursache u. s. w.) sind nicht leere Vorstellungen, sondern reale Begriffe, insofern sie auf Erfahrungsobjekte bezogen werden und zu Bedingungen aller Erfahrungskenntnis dienen.

Wenn etwas, das bloß möglich war, wirklich wird; so sagt man, es entstehe; und ein wirkliches Ding, welches zu seyn aufhört, vergehet. Daß eine Substanz entstehe oder vergehe, kann nicht wahrgenommen werden; sondern nur das Entstehen und Vergehen der in den Substanzen befindlichen Bestimmungen ist Gegenstand der Wahrnehmung. Wenn ich bemerke, daß das Eisen, welches so eben noch kalt war, jezt glühet, oder daß es aus dem Zustande der Härte durch Schmelzen in den der Flüssigkeit übergeht; so ist das nur ein Entstehen und Vergehen (ein Wechsel) von Bestimmungen der immer fortbestehenden Substanz des Eisens.

c) Von der Nothwendigkeit.

Ein Ding, dessen Gegentheil unmöglich ist, heißt nothwendig: was aber auch anders seyn kann, oder dessen Gegentheil möglich ist, nennen wir zufällig. — Es entdeckt sich bei

einigem Nachdenken, daß die Wörter „nothwendig" und „zufällig" nicht immer in einerlei Sinne genommen werden. Wenn ich sage: es ist nothwendig, daß 3 zweimal genommen 6 machen, oder, daß alle Radien eines Zirkels gleich seyen, oder, daß alles Entstehende seine Ursache habe; so heißt das doch etwas ganz anders, als wenn ich sage: es ist nothwendig, daß sich das mit einer glühenden Kohle berührte Schiespulver entzünde. Im erstern Falle drückt das Wort „nothwendig" eine ganz unzertrennliche Verknüpfung der Begriffe aus, welche das Gegentheil zu denken gar nicht zuläßt: dies heißt die logische oder formale Nothwendigkeit. Im andern Falle stehen gewisse Erscheinungen in einem so unzertrennlichen Zusammenhange, daß das Gegentheil gar nicht Statt hat: dies ist die materiale Nothwendigkeit. Logisch zufällig ist, was sich auch anders denken läßt; z. B. daß ein Triangel drei spitzige Winkel habe: denn ich kann mir einen dieser Winkel auch recht oder stumpf denken.

Material oder empirisch zufällig nenne ich, was, so weit ich die Sache kenne, auch anders in der Erfahrung seyn könnte; z. B. daß da, wo jezt ein Feld oder eine Wiese ist, ein Wald stehe. — Man muß auch den Unterschied zwischen unbedingter und bedingter oder hypothetischer Nothwendigkeit wohl bemerken. Manches ist so beschaffen, daß sein Gegentheil schlechterdings unmöglich ist, und unter keinerlei Umständen Statt finden kann; wie z. B. daß 2 mal 2 mehr oder weniger als 4 ausmachen. Daß also 2 mal 2 vier mache, ist unbedingt oder absolut nothwendig. So läßt sich auch kein Körper, keine Materie gedenken, die nicht einen Raum erfüllen sollte: es ist demnach absolut nothwendig, daß jeder Körper einen Raum erfülle. Andere Dinge sind von der Art, daß ihr Gegentheil nur unter gewissen Umständen unmöglich ist: diesen kommt bedingte Nothwendigkeit zu. Daß z. B. der Kranke, dem ein Quacksalber schädliche Arzneien gegeben hat, stirbt, ist nur unter diesen Umständen, also nur

bedingt nothwendig: denn bei einer andern Behandlungsweise hätte er auch gar wohl genesen können. Die unbedingte Nothwendigkeit nennt man auch die innere, und die bedingte, die äußere Nothwendigkeit. — Man sieht aus diesen Erklärungen, daß Erscheinungen nur einer bedingten Nothwendigkeit fähig sind; denn nur unter diesen Umständen, nur wenn ihre Ursachen gesezt sind, müssen sie existiren: unter andern Umständen würden sie nicht vorhanden seyn. — Ein Ding, dessen Nichtexistenz unter allen Umständen, d. h. an sich und absolut unmöglich ist, nennen wir ein absolut nothwendiges Wesen: alles bedingt Nothwendige aber ist an sich (innerlich) zufällig. — Sind alle Bestimmungen und Eigenschaften eines nothwendig existirenden Wesens eben so nothwendig als seine Existenz; so folgt, daß es von allen übrigen Dingen unabhängig sey und nichts auf dasselbe Einfluß habe: denn ein Ding hat nur insofern Einfluß auf etwas anders, als es die Ursache von Bestimmungen in diesem ist, die, wenn sie

von einem andern Dinge bewirkt werden, immer an sich zufällig sind. — Eben so einleuchtend ist es auch, daß ein seinem Daseyn und seinen Bestimmungen nach unabhängiges Wesen absolut oder an sich nothwendig ist. Denn was von nichts abhängt, hat sowohl von seinem Daseyn als von seinen Bestimmungen und Eigenschaften den Grund bloß in sich: folglich ist es das, was es ist, lediglich durch sich selbst, und kann seiner Natur nach nicht anders seyn. Alles aber, was seiner Existenz und seinen Bestimmungen nach abhängig ist, muß an sich zufällig seyn, so bedingt nothwendig es auch existiren mag.

Da jede Erscheinung ihre Ursache hat, sobald aber die Ursache vorhanden ist, auch die Wirkung nothwendig erfolgen muß; so ist jede Erscheinung, so zufällig sie auch an sich ist, doch bedingt nothwendig. Wenn etwas geschähe, oder entstünde ohne bedingt nothwendig zu seyn, d. h. ohne seine hinreichende Ursache zu haben; so würde man das einen blinden Zufall

oder ein Ungefähr nennen. Daß es den Gesetzen unsers Denkvermögens widerstreite, in der Natur einen blinden Zufall anzunehmen, bedarf keines weitern Beweises.

Aus allem bisher Gesagten erhellet die Wahrheit der obigen Bemerkung, daß durch die Prädikate der Modalität (Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit) in dem Dinge selbst, als dem Objekte meiner Vorstellung, nichts gesezt oder geändert wird. Zur Erläuterung dieses Satzes kann folgendes Beispiel dienen. Ich stelle mir eine Kugel von weißem Elfenbein, die 5 Zoll im Durchmesser hält, als etwas bloß mögliches vor. Hier ist der Gegenstand in meiner bloßen Vorstellung völlig bestimmt, so daß, wenn mir jemand eine solche Kugel vor Augen legt, mir nichts dadurch gegeben wird, was nicht schon in meiner Vorstellung vorhanden war. Die Kugel wird durch die Existenz weder größer, noch weißer, noch ründer, als ich sie mir dachte. Der ganze Unterschied besteht darin, daß ich bei der Wirklichkeit des Objekts etwas meiner

Vorstellung entsprechendes und von ihr verschiedenes wahrnehme, oder mir dessen Wahrnehmung wenigstens als möglich gedenke: denn auch die entferntesten wirklichen Gegenstände würde ich wahrnehmen, wenn sie mir gegenwärtig wären. — Und da ich ein Ding alsdann nothwendig nenne, wenn ich urtheile, daß es nicht anders seyn könne, als es wirklich ist; ist so klar, daß auch durch das Prädikat der Nothwendigkeit nichts in dem Gegenstande selbst geändert, oder nichts darin gesezt wird, was er nicht schon vorher in meinen Gedanken hatte. Da ich mir also unter dem bloß Möglichen etwas denke, das zwar seyn kann, aber noch zur Zeit weiter nichts als Gegenstand meines innern Vorstellungsvermögens ist, — unter dem Wirklichen etwas, das Gegenstand meines äußern Vorstellungs- oder Wahrnehmungsvermögens ist, — unter dem Nothwendigen etwas, das nicht anders seyn kann, so ist offenbar, daß durch die Prädikate der Modalität weiter nichts, als das Verhältnis der Gegenstände zu dem Vorstellungsvermögen, ausgedrückt wird.

IV.

Bemerkungen über die reinen Verstandes-begriffe überhaupt und deren Gebrauch.

Der Verstand ist das Vermögen zu denken, zu urtheilen, oder zu verbinden und zu ordnen: aber er kann sich den Stoff, oder das Mannigfaltige, das er verbinden und ordnen soll, nicht selbst verschaffen: dieses muß ihm bei uns Menschen durch das Vermögen der Sinnlichkeit oder der Anschauung gegeben werden. Das mit dem Verstande verbundene Anschauungsvermögen ist demnach die Bedingung, unter welcher der Verstand für uns Menschen erst brauchbar seyn kann. Da indessen die reinen Denkformen oder die Kategorien nichts anders sind, als mögliche Arten oder Methoden, das Mannigfaltige überhaupt zu ordnen und zu verbinden, womit noch nicht gesagt ist, daß dasselbe unter den Formen des Raums und der Zeit gegeben seyn müsse; so

läßt es sich wohl denken, daß der Verstand seine Kategorien auch auf einen ihm anderswoher gelieferten Stoff eben so, wie auf das sinnlich Wahrgenommene anwenden könne. Für uns aber entsteht nur aus der gemeinschaftlichen Wirksamkeit der Sinnlichkeit und des Verstandes eigentliche Erkenntnis.

Ehe ich weiter gehe, will ich auf den hierher gehörigen wichtigen Unterschied zwischen Denken und Erkennen aufmerksam machen. Bloß denken, heißt allein den Verstand gebrauchen oder sich etwas mit dem Verstande allein vorstellen. Wir können etwas bloß denken, dessen Realität sehr zweifelhaft ist. Ich stelle mir z. B. eine Monade vor, ein Ding, das ganz und gar nicht aus Theilen zusammengesezt ist: dies ist ein bloßer Gedanke, ein Verstandesobjekt; denn sinnlich kann ein solches Ding durchaus nicht wahrgenommen werden. Daher ist es auch ungewiß, ob es existire oder nicht. Aber erkennen, heißt etwas der Sinnlichkeit gegebenes durch den Verstand beurtheilen, einsehen und

begreifen. Mit einem Worte: erkennen heißt, die Verstandesbegriffe auf Objekte anwenden, von deren Realität wir durch sinnliche Wahrnehmung überzeugt sind; so wie wenn wir über den Zweck, die Zusammensetzung und den Nutzen eines unserer Anschauung gegebenen mechanischen Kunstwerks nachdenken und darüber zu befriedigenden Einsichten gelangen. Und da nun, nach dem Vorhergehenden, sinnliche Wahrnehmung das einzige Mittel ist, von der Wirklichkeit oder Realität eines Gegenstandes überzeugt zu werden, so ist klar, warum wir behaupten, daß eigentliche reale Erkenntnis nicht durch den Gebrauch des Verstandes allein, sondern durch Anwendung der Verstandesgesetze auf sinnlich wahrnehmbare Objekte erlangt werde. Indessen ist dies doch nicht so zu verstehen, als ob der Gebrauch der Kategorien bloß auf das Gebiet möglicher Erfahrung einzuschränken sey: denn gesezt, es fänden sich irgendwo (z. B. in unserer moralischen Natur) hinreichende Gründe, die Realität oder das Daseyn übersinnlicher Objekte anzu-

nehmen; so würde es nicht nur erlaubt, sondern auch sogar nothwendig seyn, die Kategorien auch auf diese übersinnlichen Ideen zu beziehen, — jedoch ohne daß wir behaupten dürften, daß hierdurch eine eigentliche Erkenntnis solcher übersinnlichen Gegenstände zu Stande gebracht werde.

Jezt kann auch der sehr wichtigen Unterschied zwischen analytischer (logischer) und synthetischer (objektiver) Wahrheit erklärt werden. Indem ich nehmlich über einen Gegenstand urtheile; so hebe ich entweder etwas, das im Begriffe des Dinges, obgleich vielleicht nicht ganz klar gedacht, schon enthalten ist, nur gleichsam heraus und stelle es dem Gemüthe besonders dar, — oder ich lege dem Objekte ein Prädikat bei, das gar nicht in dem Begriffe desselben enthalten ist. Die Urtheile der erstern Gattung heißen analytische, weil durch sie das in dem Begriffe Enthaltene entwickelt oder der Begriff in seine Bestandtheile aufgelöst wird: sie erläutern das in dem Begriff Gedachte ohne etwas neues hinzuzuthun. Die Urtheile der

andern Gattung aber heißen synthetische, weil sie ein Prädikat zum Subjekt hinzufügen, das nicht schon ohnehin in dem Begriffe desselben enthalten war. Sie erläutern, entwickeln also nicht bloß, sondern sie erweitern die Erkenntnis. Wenn ich z. B. sage: „alle Körper sind ausgedehnt"; so wird durch dieses Urtheil mein Begriff vom Körper nicht im Mindesten erweitert, sondern es wird dadurch nur eine Bestimmung (die Ausdehnung), welche vorher schon in jenem Begriffe gedacht war, besonders ausgedrückt und die Vorstellung derselben zu größerer Klarheit erhoben. Hingegen ist das Urtheil: „die meisten Holzarten schwimmen auf dem Wasser" ein synthetisches Urtheil: denn mit dem Begriffe des Holzes ist die Vorstellung der specifischen Leichtigkeit in Vergleichung mit dem Wasser keinesweges natürlich und nothwendig verbunden, wie es denn auch Holzarten giebt, die nicht schwimmen sondern untergehen. Ich setze demnach durch jenes Urtheil etwas zu dem Begriffe des Holzes hinzu, was nicht schon vorher darin

enthalten war, und erweitere daher meine Erkenntnis von demselben. Man sieht hieraus, daß der Verstand allein für sich zur Bildung synthetischer Urtheile nicht hinreiche. Zu bestimmen, was mit einem gegebenen Begriffe, sey er auch aus Erfahrungen abgezogen, übereinstimme, die Partialvorstellungen, die in demselben mit größerer oder geringerer Klarheit enthalten sind, aus einander zu legen, oder nach Maaßgabe des Satzes der Uebereinstimmung und des Widerspruchs auszudrücken, welche Prädikate einem Dinge zukommen oder nicht zukommen, d. h. analytische Urtheile zu bilden, das vermag der Verstand durch sich selbst. Aber wie sollte er im Stande seyn, durch bloßes Zergliedern und Zerlegen, oder durch bloße Anwendung des Satzes der Uebereinstimmung und des Widerspruchs etwas neues zu dem Begriffe eines Dinges hinzuzusetzen? Hierzu wird ein von dem Verstande verschiedenes Vermögen, nehmlich bei uns Menschen das der sinnlichen Anschauung erfordert, vermittelst dessen Bestimmungen an einem gegebenen Objekte entdeckt

werden, die in dem bloßen Begriffe desselben nicht lagen. Daß das Tannenholz auf dem Wasser schwimmt, und daß der Saturn mit einem Ringe erscheint, woher kann ich das anders wissen, als aus Erfahrung und Beobachtung, da weder das Erstere im Begriffe des Holzes, noch das Leztere in dem Begriffe eines Planeten enthalten ist?

Doch nicht bloß Erfahrungssätze können synthetisch seyn: es giebt auch dergleichen Sätze, die sich jedem Menschen als nothwendig und allgemeingültig ankündigen, mithin nicht aus Erfahrung genommen seyn können. Von dieser Art ist der Saz: „jede Erscheinung hat ihre Ursache:" denn da es nicht in dem bloßen Begriffe einer Erscheinung liegt, daß sie die Wirkung von etwas anderm sey; so ist dies nicht ein analytischer, sondern ein synthetischer Saz. Hier fragt sich nun: Wie kommen wir dazu, Säze als nothwendig und allgemeingültig zu behaupten, wo mit dem Subjekte Prädikate verbunden werden, die weder aus dem Begriffe

des Subjekts herausgewickelt, noch auch vermittelst sinnlicher Wahrnehmung oder der Erfahrung mit demselben verknüpft sind? Daß jeder analytische Saz allgemeingültig seyn müsse, ist sehr begreiflich: denn so lange wir die Begriffe von Körper und Theilbarkeit behalten, die wir gegenwärtig davon haben, muß auch der Saz: „jeder Körper ist theilbar" wahr bleiben. Aber bei synthetischen Urtheilen findet sich gar keine innere und nothwendige Verknüpfung zwischen Subjekt und Prädikat: vielmehr läßt sich das erstere gar wohl ohne das leztere denken. Was berechtigt uns nun, beides auf die Weise mit einander zu verknüpfen, daß wir zugleich behaupten, beides sey nothwendig und ganz unzertrennlich mit einander verbunden? Ich antworte auf diese Frage folgendes. Die Kategorien sind mögliche Arten, einen gegebenen Stoff zu verbinden und zu ordnen. Nun läßt es sich wohl denken, daß einem mit Verstande begabten Wesen ein Stoff unter andern Formen, als unter denen des Raums und der Zeit, gegeben und

auf diesen die Kategorien angewendet werden. Für uns Menschen aber giebt es keinen andern durch den Verstand zu bearbeitenden Stoff, als sinnliche in Raum und Zeit existirende Gegenstände: bloß auf sie also können wir die Verstandesformen oder Kategorien anwenden, wodurch denn diese eine bestimmtere Natur erhalten, als sie an und für sich haben. Ich will dies durch ein Beispiel erläutern. Der reine Begriff der Größe ist eine Verstandesform: daher muß der Verstand jeder ihm gegebenen Erscheinung eine Größe beilegen. Gesezt nun, es existirten verständige Wesen mit einem Vorstellungsvermögen, dem die Erscheinungen unter andern Formen, als unter Raum und Zeit, gegeben wären; so würden auch sie die Kategorien auf diese Art von Erscheinungen anwenden und ihnen eine Größe, aber ohne Ausdehnung, zuschreiben müssen: denn Ausdehnung findet bloß bei Raum- und Zeitobjekten Statt; auch ist in der Kategorie der Größe an sich nichts von Raum, Zeit und Ausgedehntheit enthalten. Sobald

wir aber uns (in Raum und Zeit) gegebene Erscheinungen durch die Kategorie der Größe denken; so entsteht der Begriff einer extensiven Größe: und da wir keine andere als in Raum und Zeit gegebene Erscheinungen kennen; so steht nun der Grundsaz fest: „Alle (uns Menschen gegebenen) Erscheinungen haben eine extensive Größe.“ Daß dies ein synthetischer Saz sey, erhellet daraus, weil der Begriff einer Erscheinung an sich nichts von Extension enthält: und daß er gleichwohl für uns Menschen allgemein geltend sey, ist eben so klar; weil uns ohne die Formen des Raums und der Zeit gar nichts erscheinen kann. Auf diese Art wird die reine Kategorie der Größe durch ihre Anwendung auf Raum- und Zeitobjekte gleichsam versinnlicht, und so entsteht der obige synthetische, Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit mit sich führende Grundsaz a priori. — Es würde uns zu weit führen, wenn wir hier zeigen wollten, wie auch die übrigen Grundsäze dieser Art auf gleiche Weise durch Versinnlichung der Kategorien, vermittelst ihres

Gebrauchs im Gebiete des Raums und der Zeit, entstehen. Solche Grundsätze sind z. B. folgende: „Das Reale in jeder Erscheinung hat eine intensive Größe;“ — „Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz;“ — Jede Erscheinung hat ihre Ursache;“ — „Alles Zugleichbestehende steht in Gemeinschaft“ u. s. w. — Ohne diese synthetische allgemeingültige Grundsätze wäre für uns gar keine Erfahrungskenntnis möglich: daß sie aber bloß im Felde möglicher Erfahrung brauchbar und gültig seyen, leuchtet daraus ein, weil sie aus Verbindung der Kategorien mit den Bedingungen aller Erfahrung (Raum und Zeit) entstanden sind.

Was die noch nicht durch diese Verbindung versinnlichten Kategorien betrifft; so ist zwar nicht jeder Gebrauch derselben außerhalb der Gränzen möglicher Erfahrung an sich unzulässig: nur vergesse man nie, daß dadurch keine eigentlich reale Erkenntnis zu Stande kommt. Es giebt nehmlich gewisse Vorstellungen des Verstandes, deren Gegenstände sich blos denken,

aber nie anschauen lassen. Dahin gehört z. B. das der Erscheinung zum Grunde liegende Ding an sich; desgleichen, das außer allen Raum- und Zeitbedingungen existirende vollkommenste Wesen u. dgl. Da diese Objekte gar nicht sinnlich vorgestellt werden können; so haben sie für uns auch nicht die Realität, welche sinnlich-wahrnehmbare Gegenstände für uns haben: und wenn wir von den Kategorien bei ihnen Gebrauch machen; so entsteht daraus nicht eine Erkenntnis von so realer, objektiver Art, wie da, wo wir mit Hülfe eben dieser reinen Verstandesbegriffe über Erfahrungsgegenstände nachdenken. Da indessen die Kategorien Formen und Gesetze des Denkens sind, ohne die gar kein Verstandesgebrauch möglich ist (gerade so, wie es uns nicht möglich ist, ohne die Formen des Raums und der Zeit etwas anzuschauen; so muß auch entweder unser Denken und Urtheilen über dergleichen außersinnliche Objekte vermittelst jener reinen Verstandesbegriffe geschehen, oder wir müssen auf alles Denken und Urtheilen über Ob-

jekte dieser Art überhaupt gänzlich Verzicht thun. Wenn ich also das Ding an sich der Kategorie der Causalität unterwerfe, und dasselbe als den Grund der Erscheinung, es selbst aber als erschaffen und als abhängend von dem Urwesen denke; so thue ich damit weiter nichts, als wozu mich die Natur meines Verstandes ganz unausweichlich nöthigt, — jedoch darf ich hierbei nie vergessen, daß dies ein bloß gedachter, nicht erkannter Causalnexus, daß er mithin auch von ganz anderer Art ist, als der, welchen ich im Gebiete möglicher Erfahrung finde (wie wenn ich z. B. die Ursache des herabfallenden Hagels in einer heftigen Kälte der obern Luft entdecke). Da indessen auch den übersinnlichen Objekten eine Realität oder Wirklichkeit (obgleich eine Realität von ganz anderer Art, als die ist, welche uns durch Wahrnehmung gegeben wird) zukommen kann; — denn wer will leugnen, daß auch Dinge, die nicht angeschaut, sondern bloß gedacht werden, außer unsern Gedanken auf eine uns freilich unbegreifliche Art vorhanden seyen

oder existiren? — so würde es eine sehr ungebührliche Anmaßung seyn, die Anwendung der Kategorien auf das Uebersinnliche für ein leeres Gedankenspiel zu erklären, dem nichts reelles entspreche. Ein Causalnexus außer dem Felde der Erfahrung im Gebiete des bloß Denkbaren ist demnach zwar nicht einerlei mit dem Causalnexus im Felde der Erscheinungen; aber er ist ihm doch analog. Und da eines Theils in dem Begriffe der Causalität nichts enthalten ist, woraus sich erweisen ließe, daß derselbe bloß auf Zeitobjekte angewendet werden dürfe, und andern Theils die Natur unsers Vorstellungsvermögens uns nöthigt, auch das ganz außer dem Kreise möglicher Erfahrung Liegende unter eben die Denkformen zu bringen, deren wir uns im Felde der Erfahrung bedienen; so fehlt es nicht an hinreichenden Gründen, auch zwischen übersinnlichen Gegenständen einen realen ursachlichen Zusammenhang anzunehmen, der aber freilich mit dem zwischen Erfahrungsobjekten nicht ganz gleichartig, mithin auch seiner eigentlichen in-

nern Natur nach uns nicht bekannt ist. Eben dies gilt von allen Kategorien. Der Begriff der Quantität, auf das Uebersinnliche angewendet, giebt zwar keine nach Raum und Zeit auszumessende Größe: aber wer wagt es denn auch, zu behaupten, daß der Vorstellung einer bloß denkbaren (intelligibeln) nicht anschaulichen Größe nichts reelles correspondire? So darf man sich auch unter Substanz, wo von übersinnlichen Gegenständen die Rede ist, nicht das bei jedem Wechsel, in der Zeit Beharrende denken; sondern bloß das für sich Bestehende, dem alle Bestimmungen gleichsam inhäriren: und wer kann beweisen, daß es nichts Uebersinnliches für sich Bestehendes gebe? Gleichwie es auf der einen Seite thörigt seyn würde, den übersinnlichen Verstandesobjekten gleiche Natur mit Gegenständen sinnlicher Wahrnehmung zuzuschreiben; so würde es auch auf der andern Seite vermessen seyn, das Gebiet alles Realen und Wirklichen in die engen Gränzen möglicher menschlicher Erfahrung einzuschließen, nichts für wahr und

wirklich zu halten, was nicht von sinnlichen Geschöpfen angeschaut werden kann.

Ich kann hierbei folgende Bemerkung nicht unterdrücken. Gleichwie wir, nach obiger Erinnerung, den Dingen an sich zwar nicht Raum- und Zeitbestimmungen zuschreiben dürfen, aber ihnen doch etwas den Raum- und Zeitbestimmungen analoges beilegen müssen, weil sonst schlechterdings nicht einzusehen wäre, wie sie uns Menschen unter diesen Formen erscheinen könnten; so dürfen wir auch den bloß denkbaren Dingen an sich zwar nicht gerade dieselben Präkate beilegen, welche den Erfahrungsgegenständen vermöge der auf sie angewandten Kategorien zukommen, aber doch wohl etwas diesen Prädikaten analoges. Wenn ich demnach sage: „Der Gegenstand A steht mit dem Gegenstande B in Causalverbindung"; so gilt das freilich eigentlich von A und B insofern sie unter den Formen des Raums und der Zeit vorgestellt werden, also Erscheinungen und Gegenstände der Erfahrung sind. Aber ich muß doch voraussetzen, daß auch die

den gedachten Erscheinungen zum Grunde liegenden Dinge an sich etwas an sich haben, das es möglich macht, daß sie nicht nur unter den Anschauungsformen, sondern auch im Causalnexus vorgestellt werden. Es muß doch in dem Dinge an sich, welches das Substrat der Erscheinung A ist, etwas seyn, das da macht, daß sie mir als die Ursache und nicht als die Wirkung von B erscheint. Von diesem Causalverhältnis der übersinnlichen Objekte ist freilich jede Zeitbedingung entfernt, weswegen dasselbe auch nur gedacht, aber nicht erkannt und begriffen werden kann; aber es ist doch ein nicht bloß eingebildetes, sondern wirkliches Verhältnis. Wenn ich also Gott den Urheber der Welt nenne; so behaupte ich ein solches denkbares, nicht erkennbares Causalverhältnis zwischen dem höchsten Wesen und dem der Erscheinungswelt zum Grunde liegenden Uebersinnlichen. Gott wirkt zwar nicht in der Zeit zur Hervorbringung des Uebersinnlichen; aber dieses ist doch von der Gottheit auf eine für uns unerklär-

liche Weise abhängig, mithin hängt auch die in dem Uebersinnlichen gegründete Erscheinungswelt von dem höchsten Wesen ab.

Das Resultat dieser Betrachtungen ist — um es in wenigen Worten zu wiederholen — folgendes. Eigentliche objektive und reale Erkenntnis, wodurch wir nicht nur von dem Daseyn der Gegenstände unserer Vorstellungen überzeugt werden, sondern auch bestimmte Begriffe von ihrer Natur und Beschaffenheit erhalten, kann nur vermittelst des Gebrauchs der Kategorien im Felde möglicher Erfahrung entstehen: hieraus folgt aber nicht, daß die Anwendung dieser Denkformen auf das Unsinnliche und Uebersinnliche an sich unzulässig sey und daß die daraus entstehenden Urtheile aller ihnen entsprechenden objektiven Wahrheit entbehren; nur ist dies eine Wahrheit und Realität übersinnlicher Art, in Absicht welcher mehr ein Ahnden und Glauben, als ein mit fester Ueberzeugung verbundenes Wissen — mehr ein Denken im Allgemeinen, als ein bestimmtes Erkennen, — bei uns Menschen Statt findet.

V.

Von der Vollkommenheit, Zweckmäßigkeit, und verwandten Begriffen.

Die Begriffe von Vollkommenheit und Zweckmäßigkeit gehören mit zu den allgemeinsten und wichtigsten, die im Geschäfte des menschlichen Denkens und Erkennens vorkommen: deshalb darf in der Ontologie eine kurze Erklärung und Erörterung derselben nicht fehlen.

Daß alles Denkbare dem Grundsatze der Uebereinstimmung angemessen seyn müsse, d. h. daß kein Merkmal, keine Bestimmung, kein Theil eines Dinges einem oder mehreren Merkmalen oder Theilen ebendesselben Dinges widersprechen dürfe, ist oben zur Genüge bemerkt worden. Die Uebereinstimmung des Mannigfaltigen, das sich in einem wirklichen oder bloß denkbaren Gegenstande unterscheiden läßt, zu Einem, heißt dessen Vollkommenheit. Das Mannigfaltige in einem Dinge kann übereinstim-

men entweder — um das Ding zu dem zu machen, was es seyn soll, oder — um etwas von ihm selbst verschiedenes zu bewirken.

Insofern das Mannigfaltige in einem Gegenstande dahin zusammenstimmt, daß er alles habe, was zum Wesen der Gattung erfordert wird, zu der er gerechnet wird, insofern legt man ihm metaphysische Wahrheit oder Vollkommenheit bei. „Dies ist ein wahrer, ächter Diamant" heißt, dieser Stein hat alles, was der Gattung von Steinen, die man Diamante nennt, wesentlich ist, und sie von allen andern Gattungen unterscheidet, Härte, Glanz u. s. w. Der metaphysischen Wahrheit wird das Unächte, bloß Scheinbare entgegengesezt. Vers- Sylbenmaaß und Reim sind zu einem wahren Gedichte noch nicht hinlänglich, sondern es wird dazu auch ein hoher Grad von Sinnlichkeit der Vorstellungen erfordert. Bloß äußeres Rechtverhalten hat zwar den Schein der Tugend; ächte und wahre Tugend ist aber nur dann vorhanden, wenn Güte des Wollens und

der Gesinnungen bei den äußerlich guten Handlungen zum Grunde liegt. — Jedes Ding ist in diesem Sinne wahr und vollkommen, insofern jedes zu einer Art oder Gattung gehört, deren wesentliche Bestimmungen und Merkmale es an sich hat. Denn gesezt, ein glänzender Stein wäre kein wahrer Diamant; so kommt ihm gleichwohl metaphysische Wahrheit zu, zwar nicht die eines Diamants, aber doch die eines geschliffenen Krystalls, oder zu was für einer Gattung er sonst gehören mag.

Die andere Art der Vollkommenheit kommt einem Dinge insofern zu, als das Mannigfaltige in demselben zusammenstimmt, um etwas anders von ihm selbst verschiedenes zur Wirklichkeit zu bringen. Da das, was nach der Absicht eines verständigen Wesens durch ein Ding wirklich gemacht werden soll, der Zweck des Dings genannt wird; so heißt diese Art der Vollkommenheit auch Zweckmäßigkeit. Ein Werkzeug ist vollkommen, wenn es zu dem Gebrauche oder zur Bewirkung dessen, wozu es bestimmt

ist, taugt; ein Buch, welches so eingerichtet ist, daß dessen Zweck (Belehrung oder Unterhaltung) erreicht wird. — Diese Vollkommenheit ist eine relative; denn sie kommt einem Dinge lediglich in Rücksicht und Beziehung auf einen gewissen Zweck zu. Von ihr ist die absolute unterschieden, welche dem Wesen zugeschrieben wird, welches alles in sich vereinigt — nicht was es in Hinsicht auf einen gewissen Zweck haben muß, sondern — was es überhaupt nur haben kann oder was in einem Begriffe zusammengedacht werden kann, d. h. alle Realitäten. Das absolut vollkommene Wesen (die Gottheit) nennen wir daher auch das allerrealste Wesen. Hiervon in der Folge.

Zu der relativen Vollkommenheit eines Dings werden drei Stücke erfordert; 1) ein gewisser Zweck; 2) ein Mannigfaltiges; 3) eine Zusammenstimmung und Angemessenheit zur Erreichung jenes Zwecks. Insofern ein Ding nur zur Erreichung eines einzigen Zwecks tauglich ist, legen wir ihm eine einfache — und insofern es

zur Erreichung mehrerer Zwecke geeignet ist, zusammengesezte Vollkommenheit bei. — Die mehrern durch ein Ding zu erreichenden Zwecke sind entweder einander zugeordnet (coordinirt) oder untergeordnet (subordinirt). Sie sind einander zugeordnet, wenn jeder für sich besteht, ohne das Mittel eines andern zu seyn. So kann z. B. ein Jüngling, der die Wissenschaften studirt, die Veredlung seines Geistes; Ehre und Ansehen; die Erlangung eines einträglichen Amtes zu coordinirten Zwecken seines Fleißes machen: von diesen ist gewöhnlich einer der Hauptzweck (wie in dem angeführten Beispiele die Veredelung des Geistes und das aus den Wissenschaften selbst entspringende Vergnügen), die andern aber sind Nebenzwecke. Wenn hingegen der König Pyrrhus Sicilien zu erobern wünschte, um von da aus Karthago, dieses aber, um Aegypten, und dieses, um den Peloponnes und ganz Griechenland einzunehmen, und nach allen diesen großen Eroberungen, wie der reiche Mann im Evangelio, alle Tage herrlich und in Freuden zu leben; so waren das

lauter untergeordnete Zwecke, von welchen der lezte, nehmlich der ruhige Genuß jedes Vergnügens, der Endzweck war. — Was der nächste, was ein entfernter und was der entfernteste Zweck sey, ist hieraus für sich klar.

Außer den Verstandesbegriffen von Zweck und Zweckmäßigkeit liegt auch ursprünglich (a priori) in dem menschlichen Gemüthe ein Princip der Zweckmäßigkeit, wonach es alles in der Natur beurtheilt. Dies will so viel sagen: Es ist dem menschlichen Gemüthe als einem beurtheilenden Vermögen natürlich, bei allen Produkten des Thier- Pflanzen- und Mineralreichs, und überhaupt bei allen Natureinrichtungen, vorauszusetzen, daß jede derselben einen gewissen Zweck habe und zu dessen Erreichung geschickt, und daß alle diese verschiedenen Zwecke einem höchsten und lezten Zwecke untergeordnet seyen. Es ist eine so natürliche Anlage unsers Vorstellungs- und Beurtheilungsvermögens, eine durch die ganze Welt herrschende Zweckverbindung anzunehmen und alles nach

dem Princip derselben zu beurtheilen, daß der Anatomiker und Physiolog, desgleichen der Botaniker auch bei denen Theilen eines thierischen oder vegetabilischen Körpers, und überhaupt bei jeder Naturerscheinung, deren Zweck und Nutzen er nicht anzugeben weiß, diesen doch mit Zuversicht voraussezt. Die Allgemeinheit dieser Beurtheilungsweise — indem wir bei jeder Gattung von Naturprodukten und jeder Naturanstalt nach ihrer Absicht und ihrem Zwecke fragen und selbigen zu entdecken suchen — überzeugt uns, daß dieselbe eben so wenig als die Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes (z. B. die Kategorie der Causalität) aus der Erfahrung abgezogen sey, sondern ursprünglich im Gemüthe liege, wiewohl sie, gleich allen andern formalen Vermögensarten, erst durch Erfahrung entwickelt wird.

Man unterscheidet übrigens die innere Zweckmäßigkeit der Naturgegenstände von der äußern. Die erstere findet sich in organischen Körpern, Pflanzen und Thieren, insofern kein

Theil derselben in Rücksicht auf das Ganze und dessen Bestehen zwecklos oder umsonst da ist. Auch stehen alle Theile jeder Pflanze, die Blätter, die Rinde, das Holz u. s. w., desgleichen die Theile eines Thierkörpers, die Haut, die Knochen, die verschiedenen Gliedmaßen u. s. w. in einer so unverkennbaren gegenseitigen Beziehung, daß wir gestehen müssen, jeder dieser Theile sey nicht bloß um des Ganzen, sondern auch immer einer um des andern willen vorhanden. Ein organisches Naturprodukt, in dessen verschiedenen Theilen diese innere Zweckmäßigkeit wahrgenommen wird, müssen wir uns als Naturzweck denken, d. h. als ein Ding, dessen Entstehen nicht begriffen werden kann, wo wir nicht ein vernünftiges Wesen voraussetzen, das, nach Maaßgabe des von einem solchen Körper gebildeten Begriffs, alles an demselben so harmonisch einrichtete, als es durch keine todte, bloß körperliche (mechanische) Kraft hätte entstehen können. Wie Steine durch Verhärtung der Erde, wie Wolken durch das Aufsteigen der

Dünste u. s. w. entstehen, das läßt sich aus einem gewissen todten Mechanismus der Natur gar wohl erklären: aber daß auf gleiche Weise ein Baum oder ein Thier, sey es auch das kleinste Insekt, gleichsam von sich selbst entstanden sey, ohne daß ein vernünftiges Wesen es sich als Zweck und Absicht vorgesezt habe, ein solches Produkt, oder vielmehr eine solche Gattung von Produkten, zum Daseyn zu bringen, das ist undenkbar. Weil also die organischen Körper für sich als Zwecke gedacht werden; so nennen wir diejenige Zusammenstimmung aller Theile derselben, vermöge welcher nicht nur das Ganze besteht und fortdauert, sondern auch diese Theile selbst in einer durchgängigen Wechselwirkung stehen (denn die Blätter eines Baumes würden ohne den gesunden Zustand der Rinde nicht wachsen und gedeihen, und umgekehrt würde auch die Rinde so wie der ganze Baum absterben, wenn man ihn mehrmals der Blätter beraubte) die innere Zweckmäßigkeit. Uebrigens haben die organischen, innerlich zweck-

mäßigen Naturprodukte, außer dem schon Bemerkten, unter andern auch noch dieses Eigenthümliche, daß jede Gattung derselben gewissermaßen sich selbst Ursache und Wirkung zugleich ist; indem eine Pflanze durch den Samen einer andern erzeugt wird, und sie selbst wieder eine andere von derselben Gattung erzeugt. Eben dies gilt von jeder Thierart. Ein Stein hingegen (und eben das können wir von allen unorganischen Körpern sagen) ist weder ein Produkt noch die erzeugende Ursache eines andern Steines: denn jeder Stein entsteht für sich, vermittelst todter (bloß mechanischer) Naturkräfte, durch Anhäufung und Verhärtung der Erdarten. Ferner vergrößern sich auch organische Körper nicht auf dieselbe Art, wie unorganische Körper. Sandberge werden durch den Wind und Erdhügel durch Wasser zusammengeführt. Aber die Pflanze wächst, indem sie durch die Wurzeln und Blätter Säfte in sich zieht und sie zu einer ihrer Natur angemessenen Nahrung verarbeitet; und das Thier, indem es die Speisen und Ge-

tränke, die es zu sich nimmt, in seinen Eingeweiden in Nahrungssaft und Blut verwandelt, welches sich hernach in dem ganzen Körper ausbreitet, und allenthalben eine Menge fester Theile absezt. Doch hier ist nicht der Ort, die eigenthümliche Natur organischer Körper weiter zu erklären.

Außer der innern Zweckmäßigkeit, welche organischen Wesen, als Naturzwecken insofern zukommt, als alles in denselben zum Bestehen des Ganzen und jedes Theiles übereinstimmt — giebt es in der Natur auch eine äußere Zweckmäßigkeit. Diese besteht darin, daß jedes Ding in der Welt zur Erreichung eines oder mehrerer außer ihm befindlicher Zwecke geschickt ist. Jedes Naturprodukt und jede Naturerscheinung ist, wie man sagt, zu etwas gut. Dies gilt erstlich von unorganischen Körpern und bloß nach mechanischen Gesetzen erfolgenden Erscheinungen. Steine und Metalle, Quellen, Bäche und Flüsse, Wolken, Winde und Regen und alles von dieser Art hat seinen mannigfaltigen

Nutzen für Pflanzen und Thiere. Doch wir legen zweitens auch selbst den Pflanzen und Thieren, die an sich Naturzwecke sind, äußere Zweckmäßigkeit bei, insofern auch sie andern organischen Wesen als Mittel zu ihrer Erhaltung und zu ihrem Gedeihen dienen. Die Pflanzen oder ihre Früchte werden von Thieren und Menschen gespeist; eine Thiergattung nährt sich von der andern; Felle und Wolle werden von den Menschen benuzt u. s. w. Diese äußere Zweckmäßigkeit würde nicht Statt haben, wenn nicht Wesen da wären, die wir als Zwecke an sich, und in Hinsicht auf welche wir die andern als Mittel betrachten müssen. Naturmittel setzen nothwendig Naturzwecke, organische Wesen, voraus. Gesezt, es existirten auf der Erde weder Pflanzen noch Thiere, um deren willen der Regen nöthig wäre; wozu würde dieser denn noch dienen? Zur Befeuchtung des Bodens und zur Verstärkung der Quellen und Bäche? Aber wozu Bäche, Quellen und Anfeuchtung des Bodens, wenn weder Gewächse noch Thiere vorhanden wären? Kurz,

nur unter der Bedingung des Daseyns organischer als Naturzwecke existirender Wesen läßt sich eine äußere Zweckmäßigkeit in der Natur gedenken. Und dies aus dem Grunde, weil wir uns vorstellen, daß die organischen Wesen nach einer vorhergegangenen Idee hervorgebracht und eingerichtet, und daß diese Idee der Bestimmungsgrund des verständigen Welturhebers zu ihrer Hervorbringung gewesen sey. Denn so existiren diese Wesen gleichsam um ihrer selbst willen, und alles Uebrige in der Welt, insofern es nur zur Erhaltung, zur Ausbildung und Vervollkommnung der organischen Weltwesen dient, läßt sich nur als Mittel, nie aber als Zweck an sich oder als um seiner selbst willen existirend gedenken.

Es ist die ursprüngliche Einrichtung unsers Vorstellungsvermögens, welche uns nöthigt, diese Zweckverbindung als herrschend durch das ganze weite Reich der Natur, und durch einen höchsten und lezten Zweck zu einem großen Ganzen vereinigt, anzunehmen. Wenn wir nehmlich der wunderbaren Verkettung der Mittel und Zwecke

durch Beobachtung und in Gedanken nachgehen; so gelangen wir zu immer höhern Zwecken, welche immer wieder Mittel zu noch höhern Zwecken sind. Dies kann aber doch nicht bis ins Unendliche so fortgehen, sondern es muß zulezt ein Zweck vorhanden seyn, der nicht wieder Mittel ist, und dem alle Reihen von Mitteln und Zwecken untergeordnet sind. Dieser höchste und lezte aller Zwecke heißt der Endzweck des Ganzen.

Aber wo finden wir diesen Endzweck? Die bloße Naturbetrachtung lehrt uns denselben nicht kennen. Denn wir treffen in der ganzen Welt kein sinnliches Wesen an, das wir uns bloß als Zweck denken müßten, so daß sich die Frage gar nicht aufwerfen ließe, wozu denn es selbst da sey oder dienen solle? Die Pflanzen sind um der Thiere, und diese um des Menschen willen vorhanden: aber wozu ist denn der Mensch da? Denn auch dieser erscheint uns, als Naturwesen betrachtet, nicht als lezter Zweck: es läßt sich im Gegentheil wohl denken, daß auch er als

Mittel zu andern Zwecken existire; so wie man denn in gewisser Rücksicht wohl sagen kann, der Mensch sey um der Thiere und Pflanzen willen da, insofern nehmlich viele Pflanzen- und Thierarten entweder gar nicht, oder doch bei weitem nicht in der Menge und Vollkommenheit vorhanden seyn würden, wenn keine Menschen auf Erden lebten.

Betrachten wir hingegen den Menschen — nicht als ein bloßes Naturwesen, d. h. als ein Wesen, das, gleich den andern Thieren, allein durch Empfindungen und Instinkte geleitet, andere Dinge als Mittel gebraucht, ohne sich selbst einen Begriff von Mitteln und Zwecken machen zu können, sondern — als ein verständiges Wesen, das die andern Weltwesen nach Wahl und Willkühr zu seinen Absichten gebraucht; so müssen wir gestehen, daß unter allen Weltwesen keines zu finden sey, welches zum lezten Zwecke der ganzen Natur besser geeignet wäre, als der Mensch. Und wenn wir ihn endlich als ein mit moralischen Anlagen ausgerüstetes und zu

einer stets fortschreitenden Vervollkommnung bestimmtes Wesen betrachten; so können wir nicht daran zweifeln, daß er, als ein solches, unbedingten Werth habe, folglich um sein selbst willen existire, alle übrige Weltwesen aber, denen dieser unbedingte Werth mangelt, in irgend einer Rücksicht um des Menschen willen vorhanden seyen; daß die ganze Natur mit allen Naturprodukten und Natureinrichtungen von der höchsten Weisheit zu dem Ende hervorgebracht worden, um den vernünftig sittlichen Wesen die Mittel theils zu ihrer Erhaltung, theils zu ihrer Ausbildung, darzubieten; daß selbst die Uebel in der Welt zu Mitteln immer fortschreitender Kultur und Vervollkommnung ihrer vernünftigen Bewohner dienen müssen. — Doch dies sind Ideen, deren weitere Ausführung an ganz andere Orte gehört, und die hier bloß angedeutet worden konnten.

VI.

Von der Vernunft und ihren Ideen.

In die Ontologie gehören nicht nur die Erklärungen der Formen der Sinnlichkeit und der reinen Verstandesbegriffe, sondern auch der Vernunftideen.

In der Logik wird gelehrt, daß wir außer dem Vermögen, Begriffe zu bilden (dem Verstande), und zu urtheilen (Urtheilskraft), auch das Vermögen, den Zusammenhang der Wahrheiten durch Schließen einzusehen, oder Vernunft besitzen. Gleichwie der Verstand Einheit und Ordnung in die sinnlichen Anschauungen bringt, und in den Urtheilen die Begriffe verbindet oder trennet; so bringt die Vernunft Einheit und Zusammenhang unter den Begriffen und Urtheilen hervor; und zwar dadurch, daß sie von jedem Verstandesurtheile Grund und Bedingung aufsucht, und von dieser immer wieder eine höhere Bedingung; ein Geschäft, das sie so lange fortsezt, bis sie zu der Idee einer

Bedingung gelangt, von der sich keine noch höhere Bedingung gedenken läßt, und die daher das Unbedingte heißt, z. B. Gott. Das Brod, das ich genieße, ist etwas Bedingtes von dem Korn, woraus es bereitet ist; dieses, von der Ausstreuung des Samens, von der Fruchtbarkeit der Erde, der Arbeit des Pflügers, der gedeihlichen Witterung. Aber wer legt diese Kraft in die Erde? wer gab dem Menschen Verstand und körperliche Kräfte zu den Geschäften des Ackerbaues? u. s. w. Dieses alles hat seinen lezten Grund in dem Schöpfer. Durch ihn, als das Unbedingte, das nicht unter einer noch höhern Bedingung steht, wird also die Totalität der Bedingungen geschlossen. Diese Totalität aller Bedingungen nebst dem sie vollendenden Unbedingten ist die von der Vernunft gesuchte Einheit der Verstandeskenntnisse. Denn es ist dem menschlichen Geiste eben so natürlich und wesentlich, der Reihe der Bedingungen so lange in Gedanken nachzugehen, und bei jeder dieser Bedingungen, die sich wieder als etwas

bedingtes oder als etwas unter einer noch höhern Bedingung stehendes gedenken läßt, auch nach dieser zu forschen, bis die Reihe durch das Auffinden einer ersten und obersten Bedingung vollenden ist, — als es ihm natürlich und wesentlich ist, das Mannigfaltige in den Anschauungen durch Verstandesbegriffe zu verknüpfen.

Indessen findet sich zwischen den reinen Verstandesbegriffen oder den Kategorien, und dem Vernunftbegriffe vom Unbedingten, dieser große und wesentliche Unterschied, daß jene durch ihre Anwendung auf Anschauungen, oder dadurch, daß ihnen Gegenstände untergelegt werden, deren Wirklichkeit oder Realität durch ihre sinnliche Wahrnehmbarkeit außer allen Zweifel gesezt ist, selbst eine unbezweifelte Realität erhalten, welches aber bei dem Begriffe des Unbedingten der Fall nicht ist. Denn alle Erfahrungsgegenstände sind bedingt, und das Unbedingte kann nie Objekt der Erfahrung seyn: es kann nie angeschaut, nie in Zeit und Raum wahrgenommen, sondern nur gedacht werden; es ist nur

eine Idee, kein Objekt möglicher Erfahrung. Man kann daher nicht sagen, daß mit irgend einem bedingten Gegenstande auch die ganze Reihe der Bedingungen, folglich auch das Unbedingte, als etwas unbezweifelt wirkliches, gegeben sey: sondern nur die läßt sich behaupten: „Sobald das Bedingte gegeben ist; so ist es nach der Natur und wesentlichen Einrichtung der Vernunft nothwendig, das Unbedingte aufzusuchen; es ist ein ursprüngliches Gesez dieses Seelenvermögens, nach dem Unbedingten oder der lezten Bedingung jedes Gegebenen zu forschen, und wenigstens unter die Idee des Unbedingten alles Bedingte zusammenzufassen." Gegeben ist uns allein das Bedingte, das Unbedingte ist uns bloß aufgegeben; oder wie man dies sonst auszudrücken pflegt: das Princip der Vernunft, nicht nur von jedem Bedingten die Bedingung im Felde der Erfahrung aufzusuchen, wo diese Forschungen Realität haben, — sondern sich auch etwas Unbedingtes zu denken, von dem alles Bedingte in der Erfahrung ab-

hängt, ist eigentlich nur regulativ, nicht constitutiv, d. h. es soll uns dieses Princip zur Anleitung und zur Regel dienen, wie wir im Gebiete möglicher Erfahrung nach den Bedingungen und Gründen jedes gegebenen Bedingten unablässig forschen sollen, ohne irgendwo mit unserer Forschung stehen zu bleiben, solange wir nicht das Unbedingte gefunden haben. Da aber das Unbedingte nur gedacht, nie wahrgenommen werden kann; so folgt aus der bloßen Nothwendigkeit der Idee desselben, als des lezten Ziels, dem sich die Vernunft in ihren Forschungen so weit sie kann nähern soll, nicht auch das, daß jener Idee ein realer Gegenstand außer den Gedanken correspondire. Wie wenig sich indessen aus der Unmöglichkeit, von dem Unbedingten je eine Erfahrungskenntnis zu erlangen, schließen lasse, daß es durchaus ein leerer Gedanke ohne alle Realität sey, dies erhellet theils schon aus dem Vorhergehenden, theils wird es aus den bald folgenden Abschnitten noch deutlicher werden.

Da sich nur dreierlei Arten des Unbedingten gedenken lassen; so giebt es eigentlich auch nur drei ursprüngliche Ideen der Vernunft, von welchen aber mehrere andere abgeleitet werden. Da nehmlich alle unsere Vorstellungen nicht für sich bestehende Wesen, sondern Bestimmungen sind; so setzen sie etwas voraus, das nicht wieder Bestimmung ist, dem aber alle jene Bestimmungen inhäriren; ein Subjekt, das nicht wieder Prädikat eines andern Subjekts ist, d. h. die Seele, welche zwar der innere Sinn nicht selbst wahrnehmen kann (denn was wir wahrnehmen, sind bloß Vorstellungen, Gemüthszustände, also immer etwas Bedingtes), die wir uns aber doch als die lezte unbedingte Bedingung alles jenes Bedingten vorstellen müssen: sie ist also eine Idee der Vernunft und führt den Nahmen der psychologischen Idee. — Denken wir uns ferner die Totalität aller Erscheinungen, sowohl im Raum als in der Zeit; so stellen wir uns ein Ganzes vor, das nicht wieder ein Theil irgend eines andern Ganzen ist: wir nennen

dies die Welt, das Unbedingte alles Bedingten in Absicht des Umfanges sowohl als der Dauer. Da unserer Wahrnehmung nur Erscheinungen, nie aber das All derselben gegeben werden kann; so ist auch dies eine bloße Idee, welche man die kosmologische Idee nennt, und welche die Vernunft dem Verstande zu dem Ende als eine Regel vorhält, daß er ihr zufolge seine Beobachtungen und Forschungen im Gebiete der Erscheinungen unaufhörlich fortsetze und seine Kenntnisse immer mehr erweitere, um sich der Idee der Vollständigkeit aller Naturkenntnis so viel möglich zu nähern. — Die Vernunft denkt sich endlich auch eine einzige Ursache aller Erscheinungen, welche sie sich als das allervollkommenste Wesen vorstellen muß, als die unbedingte Bedingung aller Realität, Vollkommenheit und Ordnung in der Welt. Diese Idee nennen wir die theologische, und ihren Gegenstand Gott. Sie dient dem Verstande zum Leitstern in seinen Untersuchungen über die Gesetze und Einrichtungen in der Natur, worin er desto glücklicher

seyn wird, je lebhafter ihm die Vorstellung eines allervollkommensten Urhebers dieses unermeßlichen Ganzen stets vorschwebt.

So lange wir im Felde der möglichen Erfahrung vom Bedingten auf die Bedingung schliessen; so hat diese Schlußart ihre vollkommene Gültigkeit: denn wenn auch die Bedingung nicht selbst Gegenstand wirklicher Wahrnehmung ist; so könnte sie es doch seyn, weil sie mit dem sinnlich Wahrgenommenen nach Erfahrungsgesetzen zusammenhängt. Wenn ich z. B. den Hagel aus der Luft fallen sehe; so schließe ich mit Recht auf einen hohen Grad der Kälte oben in der Luft, die ich zwar nicht empfinde, aber doch empfinden würde, wenn ich da oben wäre. Allein die unbedingte lezte Bedingung hängt zwar mit unsern Erfahrungen zusammen, aber nicht nach Erfahrungsgesetzen, sondern nur nach Vernunftgesetzen. Wenn ich z. B. in der Reihe der Welterscheinungen immer weiter von den Wirkungen zu den Ursachen hinaufsteige; so kann meine Vernunft nicht anders Befriedigung finden, als in der Idee von

einer ersten Ursache dieser ganzen Causalreihe; aber sie wahrzunehmen oder eine Erfahrungserkenntnis von ihr zu erlangen, das ist mir unmöglich. Der Grund davon liegt darin, weil die erste Ursache (wie jedes Unbedingte) nicht in Raum und Zeit vorhanden ist: denn existirte sie in der Zeit; so würde sie wieder eine Ursache in einer vorhergegangenen Zeit haben, mithin nicht die erste Ursache, nichts unbedingtes seyn. Jedes Unbedingte kann demnach bei der gegenwärtigen Beschaffenheit unsers Vorstellungsvermögens schlechterdings nicht von uns wahrgenommen, sondern nur gedacht werden: und wenn sich die Vernunft bemüht oder gar anmaßt, nicht nur das Daseyn dieser unnennbaren und unerkennbaren Objekte auf dieselbe Weise und auf denselben Wegen darzuthun, auf welchen sie das Daseyn entfernterer Bedingungen des Bedingten im Felde der Erfahrung darthut, sondern auch nach ihrer innern Natur und Beschaffenheit dergestalt zu erkennen, wie sie die Natur und Beschaffenheit der Erfahrungsobjekte erkennt;

so überschreitet sie die ihr wesentlichen Schranken, und wird, wie man zu sagen pflegt, transscendent.

In diesen Fehler ist sie gar häufig in den nun folgenden Theilen der Metaphysik verfallen, welche man nach den drei oben genannten ursprünglichen Vernunftideen, die rationale Kosmologie, Psychologie und Theologie nennt. Mit Hülfe der bisher festgestellten kritischen Grundsätze wird es weder viel Raum, noch viel Mühe kosten, den wahren Werth und Gehalt der Einsichten, welche die Vernunft in diese metaphysischen Wissenschaften hat, oder doch zu haben vorgiebt, zu bestimmen.

Rationale Kosmologie oder Weltlehre.

I.

Von dem Begriffe der Welt.

Unter der Welt (dem Universum), welche der Gegenstand der rationalen Kosmologie ist, versteht man nicht bloß diese unsere gegenwärtige Sinnenwelt, sondern eine Welt überhaupt, oder den Inbegriff endlicher Dinge, die vermittelst eines durchgängigen Zusammenhangs und beständiger Gesetze zu einem Ganzen verknüpft sind, das nicht wieder Theil eines andern Ganzen ist, und gar nicht als ein solcher betrachtet werden kann. Die Erde, ja das Sonnensystem

ist auch ein Ganzes; aber doch nicht das größte Ganze, das existirt, sondern es kann, ja es muß als Theil eines noch weit größern Ganzen gedacht werden. Aber das Weltganze begreift alles, was Theil heißt, in sich, und kann nie selbst als Theil betrachtet werden.

Aus dem oben bemerkten Unterschiede zwischen den Erscheinungen und den Dingen an sich erhellet deutlich, was man damit meine, wenn man die Sinnenwelt (die sensible Welt) von der Verstandeswelt (der intelligibeln Welt) unterscheidet. Die erstere ist der Inbegriff aller Erscheinungen, oder aller Dinge, insofern sie der Anschauung gegeben sind oder gegeben werden können, also die Totalität der Gegenstände möglicher Erfahrung: die leztere ist der Inbegriff aller den Erscheinungen zum Grunde liegenden Dinge an sich, die nie angeschaut, sondern bloß vom Verstande gedacht werden können, und daher intelligibele Gegenstände heißen. So wenig wir von der eigentlichen Natur dieser bloß intelligibeln Objekte wissen;

so können, ja so müssen wir uns doch nicht nur das Vorhandenseyn, sondern auch eine gesezmäßige Verbindung derselben vorstellen, weil ohne dies die durchgängige Verknüpfung der Erscheinungen zu einem Ganzen nicht denkbar seyn würde. Denn gleichwie das Daseyn der sinnlichen Gegenstände uns nöthigt, etwas intelligibeles anzunehmen; so nöthigt uns auch die gesezmäßige Ordnung, welche die sinnlichen Gegenstände zu einem Ganzen vereinigt, zur Annahme von etwas dieser sinnlichen Ordnung correspondirenden, das sich in dem Intelligibeln befindet, und den transscendentalen Grund oder wenigstens die Möglichkeit enthält, daß uns die Weltwesen in dieser Verbindung erscheinen können. —

Es hindert uns sogar nichts, uns noch eine Menge von Verstandeswelten, außer der, auf die uns diese Erscheinungswelt leitet, zu denken, von deren Natur und Gesetzen wir aber eben darum, weil sie nicht Gegenstände möglicher Erfahrung sind, gar keine Kenntnis ha-

ben und in unserm jetzigen Zustande nicht haben können. Daher ist auch nicht von einer intelligibeln, sondern lediglich von einer Erscheinungs-Welt, in der Kosmologie die Rede. Indessen wird in diesem Theile der Metaphysik nicht bloß von dieser Sinnen- oder Erscheinungswelt, die wir aus Erfahrung kennen, gehandelt, sondern von jedem andern nur denkbaren sinnlichen Weltganzen, das aber eines Theils unter diesen unsern Anschauungsformen, Raum und Zeit, erscheint, andern Theils auch nach Gesetzen unsers Verstandes durchgehends verknüpft ist. Denn welche unzählige Menge von solchen Sinnenwelten können wir uns als möglich vorstellen; und wie unnennbar groß und mannigfaltig sind die Verschiedenheiten, welche sich in Ansehung ihres Umfangs und ihrer innern Einrichtung gedenken lassen! Wenn um unsere Sonne nur zwei oder drei Planeten herumliefen; oder wenn diese Erde von vernünftigen Geschöpfen bewohnt würde, die nicht menschliche, sondern ganz andere Körper hätten: würde das nicht eine von

der unsrigen ganz verschiedene Welt seyn, obgleich dieselben Naturgesetze darin Statt hätten, die auch in der unsrigen gültig sind? Eine solche Sinnenwelt überhaupt ist der Gegenstand der rationalen Kosmologie. Auch ist in dieser Wissenschaft nicht von mehreren Welten, sondern nur von einer einzigen die Rede; gleichsam als wenn von den vielen möglichen Welten nur eine einzige existiren könnte. Wenn man indessen bedenkt, daß eine Welt nicht ein bloßes Aggregat von Erscheinungen ist, sondern daß die Menge der in ihr enthaltenen Erscheinungen zu einem Ganzen verbunden seyn muß, das nicht wieder ein Theil eines andern Ganzen seyn darf; so scheint es nicht, daß es etwas an sich widersinniges und Ungereimtes sey, von einer Mehrheit der (existirenden) Welten zu sprechen. Denn warum sollten nicht mehrere Totalitäten von Erscheinungen vorhanden seyn können, deren jede zwar für sich durch dieselben durchgängig gültigen Naturgesetze zu einem Ganzen verbunden wäre, keine aber mit einer andern im ge-

ringsten realen Zusammenhang stünde? Erst in der Moraltheologie wird sich aus dem einzigen höchsten Weltendzweck und dem Daseyn eines einzigen höchsten Welturhebers darthun lassen, daß alles Existirende zu einem einzigen großen Ganzen verbunden, d. h. daß nur eine Welt vorhanden ist. Aber hier handeln wir ja nicht von dieser existirenden, sondern von einer Erscheinungswelt überhaupt.

II.

Von den allgemeinsten Weltgesetzen.

Die Ursache, warum die Vernunft in der Kosmologie zwar Untersuchungen über den Begriff einer Welt überhaupt (ohne Rücksicht auf die Natur der Welt — ob es eine Sinnen= oder eine Verstandeswelt sey) ankündigt, aber sich gleichwohl bloß auf Erörterungen der Idee einer Sinnen= oder Erscheinungswelt, und zwar einer

solchen einschränkt, die den Raum- und Zeitbedingungen unterworfen ist, — liegt darin, weil wir uns weder von einer Erscheinungswelt, die nicht im Raum und Zeit existirt, einen klaren Begriff bilden, noch auch viel weniger von einer Verstandeswelt, vermittelst bloßer Spekulation oder aus theoretischen Gründen, eine objektive Erkenntnis erlangen können. Nur unter der freilich unrichtigen Voraussetzung, daß das Daseyn in Raum und Zeit die einzige Art sey, wie Dinge existiren können, darf es die Vernunft wagen, die in der Ontologie erklärten Erkenntnisgesetze, welche aus der ursprünglichen Natur der Sinnlichkeit und des Verstandes hergeleitet sind, für allgemeine Weltgesetze (für Gesetze, die in einer jeden Ordnung existirender Dinge Gültigkeit haben), auszugeben. Solche Sätze sind z. B. folgende: „Alles in der Welt geht natürlich zu"; — „Jedes Ding in der Welt muß auf der einen Seite als Ursache, auf der andern als Wirkung betrachtet werden"; — „Alles in der Welt ist durch das Ge-

sez der Zweckmäßigkeit bestimmt"; — „Kein Weltwesen ist seiner Wirklichkeit nach absolut nothwendig" u. d. gl. Wir wollen uns bei diesen Sätzen einen Augenblick aufhalten, um an ihnen zu zeigen, wie man alle ähnlichen, nicht eigentlich aus dem Weltbegriffe hervorgehenden, sondern aus der Ontologie herübergeholten Sätze in der Kosmologie zu verstehen und zu erklären habe.

Natur ist einerlei mit Erscheinungswelt; oder, sie ist der Inbegriff von Erscheinungen, welche durch Gesetze, die insofern Naturgesetze heißen, zu einem Ganzen verknüpft sind. Wenn man nun (freilich ohne Grund) annimmt, daß jede Welt gerade aus solchen Erscheinungen (in Raum und Zeit) bestehe, und jede durch dieselben Geseze zu einem Ganzen verknüpft sey, die wir in dieser Welt wahrnehmen, daß mithin auch in jeder Welt das durch die Zeit versinnlichte Causalgesez durchgängige Gültigkeit haben müsse; so ist freilich nichts einleuchtender, als dies, daß in jeder Welt alles, was geschieht,

seine natürlichen Ursachen habe, welche in der Zeit zusammenhängen, und daß dieser Zusammenhang durch keine leere Lücke unterbrochen werde. Eben so wenig kann etwas durch einen Sprung geschehen, d. h. es kann keine Begebenheit oder Veränderung aus einer entferntern Ursache erfolgen, so daß die nähere oder nächste Ursache, aus der sich die Begebenheit hinlänglich erklären und begreifen ließe, gleichsam überhüpft würde: wie wenn man z. B. sagen wollte, ein Hirsch sey von dem Jäger bloß durch das Laden seines Gewehrs erlegt worden, ohne daß die nächste und begreifliche Ursache, das Abfeuern desselben, hinzugekommen sey.

Uebrigens wird durch die Behauptung, daß in der Erscheinungswelt alles natürlich zugehe, oder nach dem Laufe und der Ordnung der Natur geschehe, die Möglichkeit, wenigstens die logische, oder die Denkbarkeit der Wunder nicht geläugnet. Ein Wunder ist nehmlich eine übernatürliche, d. h. eine durch ein nicht zur Natur oder der Erscheinungswelt gehörendes

Wesen gewirkte Begebenheit, ein Entstehen oder Vergehen, welches seinen Grund nicht in vorhergegangenen Zeitbegebenheiten hat. Wenn z. B. ein wirklich todter menschlicher Körper wieder lebendig würde; so würde das eine Begebenheit seyn, die nicht in dem Vorhergegangenen nach Naturgesetzen ihren Grund hätte: denn diesen zufolge würde der Körper in Verwesung übergehen müssen. Das Wiederaufleben desselben würde sich also entweder gar nicht, oder nur durch das Einwirken einer übernatürlichen Ursache erklären lassen. Dieser Begriff von einem Wunder hat nichts widersprechendes, wofern wir annehmen, daß die Erscheinungen nicht bloße Geschöpfe der Einbildungskraft seyen, sondern daß ihnen Dinge an sich zum Grunde liegen, welche uns nach der Einrichtung unsers Vorstellungsvermögens in dieser Gestalt erscheinen müssen. Insofern wir weiter voraussetzen, daß ein höchstes Wesen diesen intelligibeln Substraten der Erscheinungen nicht nur das Daseyn, sondern auch diese Natur und Beschaffenheit er-

theilt habe, daß sie uns mit diesem Vorstellungsvermögen begabten Wesen auf diese Art erscheinen, oder unserer Anschauung diese Sinnenwelt vorstellen müssen; so läßt es sich wenigstens denken, daß der Welturheber dem intelligibeln Substrate einer gewissen Erscheinung A (z. B. eines gewissen menschlichen Körpers) ursprünglich solche (bei andern Wesen dieser Art nicht vorhandene) Bestimmungen gegeben habe, daß das gedachte Erscheinungsobjekt A in einem gewissen Zeitpunkte, unserer Wahrnehmung ganz außerordentliche und aus natürlichen Ursachen nicht zu erklärende Veränderungen vorstelle (daß z. B. der todte Menschenkörper ins Leben zurückkehre). Dies alles, sage ich, nebst dem, was dabei vorausgesezt wird, ist wenigstens logisch möglich, läßt sich wenigstens denken; obgleich dadurch noch gar nicht ausgemacht ist, ob einer solchen übernatürlichen Wirkung, außer der logischen, auch reale Möglichkeit könne zugeschrieben werden, desgleichen, ob je wahre Wunder wirklich geschehen seyen (denn nicht alles Wun-

derbare, Bewundernswürdige, ist auch ein wahres Wunder), und in welchen Absichten selbige von Gott gewirkt werden mögen. Weitere Untersuchungen hierüber gehören nicht hierher: unsere Absicht war bloß, zu zeigen, daß die Unmöglichkeit der Wunder weder aus dem Begriffe derselben, noch aus ontologischen oder kosmologischen Principien erwiesen werden kann.

Was ferner das Gesez der durchgängigen Zweckmäßigkeit betrifft; so ist es uns (wie im V Abschn. der Ontologie ist gezeigt worden) durch die Natur unsers Vorstellungsvermögens aufgegeben, alles in dieser Sinnenwelt nach demselben zu beurtheilen. Insofern wir nun voraussetzen, daß jede Erscheinungswelt im Wesentlichen denselben Gesetzen unterworfen sey, die in dieser gegenwärtigen Gültigkeit haben; müssen wir auch annehmen, daß in jedem andern nur denkbaren Weltganzen jede Gattung von Wesen, jeder Theil dieses Ganzen, ja jeder Theil eines einzelnen Geschöpfs, jede Weltein-

richtung, zu etwas gut seyn oder dienen solle; daß alles seinen Zweck habe, jeder Zweck in der Reihe der Welterscheinungen wieder als Mittel zur Erreichung noch höherer Zwecke betrachtet, und alle diese Zwecke einem höchsten und lezten Weltendzwecke untergeordnet werden müssen. Und gleichwie wir nach der unserer vernünftigen Natur eigenthümlichen Beurtheilungsweise genöthigt sind, den Menschen, als das einzige vernünftige Geschöpf auf Erden, für dasjenige Wesen anzusehen, dem alle übrigen leblosen und lebenden Wesen als Mittel zu seinen Absichten dienen sollen; so nehmen wir auch in jeder andern Welt Vernunftwesen an, um welcher willen die vernunftlosen Geschöpfe insofern vorhanden sind, als jene (die allein für die Begriffe von Mittel, Zweck, Ordnuug und Vollkommenheit, Empfänglichkeit besitzen) sich dieser zu beliebigen Zwecken bedienen können. Doch diese Materie kann erst in der moralischen Religionslehre, wo man den Menschen als ein Wesen kennen lernt, das wegen seiner moralischen Na-

tur einen ganz unbedingten, übersinnlichen Werth hat, ihr gehöriges Licht erhalten.

Die Vernunft kann endlich so wenig irgend ein Weltwesen für unbedingt nothwendig erkennen, daß sie sogar diese ganze Sinnenwelt auch als nicht existirend denken könnte. Da alles seine Ursache hat; so ist zwar jede Welterscheinung bedingt oder hypothetisch nothwendig: aber eine unausweichliche, absolute Nothwendigkeit irgend einer Weltveränderung, ein unvermeidliches Schicksal (Fatum) verträgt sich eben so wenig mit den Gesetzen der Natur und denen unsers Erkenntnisvermögens, als das Entstehen eines Dings ohne Ursache, ein blindes Ungefähr.

Was endlich den Saz betrifft, daß das existirende Weltganze unter allen möglichen das Beste sey; so kann derselbe eben so wenig aus dem Weltbegriffe, als aus der Erfahrung, entweder bewiesen oder widerlegt werden. Erst in der moralischen Religionslehre wird sich derselbe,

wo nicht demonstriren, doch durch Gründe eines vernünftigen Glaubens unterstützen lassen.

III.

Von den kosmologischen Widerstreite der Vernunft gegen sich selbst.

Damit die Vernunft in ihren Spekulationen über das Weltganze nicht auf ganz falsche, sich selbst widersprechende Behauptungen, und zulezt in ein Labyrinth von Irrthümern gerathe, aus dem sie so leicht keinen Ausweg finden wird, ist es von der größten Wichtigkeit, sich mit dem Gedanken recht vertraut zu machen, daß die Welt ein Ganzes von Erscheinungen ist, nicht von Dingen, die an sich, für jedes vorstellende Wesen, selbst für den höchsten Verstand, das sind, wofür wir sie erkennen. Das den Erscheinungen etwas zum Grunde liegt, das nicht Erscheinung ist, wer wagt dies zu läugnen? Da aber dieses Etwas unserer Anschauung nicht gegeben, sondern nur gedacht werden kann; so wird es uns

seiner eigentlichen Natur nach stets unbekannt bleiben. Wir wissen weiter nichts davon, als daß es nicht in Raum und Zeit vorhanden ist, ob es gleich unter den unserm Gemüthe eigenthümlichen Formen des Raums und der Zeit vorgestellt, und so Gegenstand unserer Erkenntnis, vermittelst der reinen Verstandesformen, werden kann und wirklich wird. Alle unserer Erfahrungskenntnisse von der Welt bestehen demnach bloß in Beziehungen dieser intelligibeln Dinge an sich oder dieser bloß denkbaren Substrate der Erscheinungen auf unser Erkenntnisvermögen. Es ist in dem intelligibeln Substrat der Sonne etwas, das da macht, daß sie mir leuchtend, rund, wärmend erscheint: aber dieses Etwas ist nicht selbst an sich, (ohne Beziehung auf mein so beschaffenes und bestimmtes Vorstellungsvermögen) Licht, Ründe, Wärme u. s. w. Meine Vorstellungen von einem sinnlichen Gegenstande und dessen Eigenschaften sind demnach bloß das Resultat von der durch meine ursprünglichen Vorstellungsformen modificirten Einwirkung eines

intelligibeln Objekts auf mein Gemüth: und so ist die ganze Sinnenwelt nichts anders, als der Inbegriff der Beziehungen von solchen Einwirkungen des Intelligibeln auf mein Vorstellungsvermögen. Freilich muß, wie ich schon bemerkt habe, und hier wohlbedächtig wiederhohle, — auch davon, daß die Weltwesen in diesen mannigfaltigen Verbindungen und Verhältnissen (der Causalität, Substantialität u. s. w.) nach Gesetzen verknüpft erscheinen, der Grund in ihren intelligibeln Substraten befindlich seyn. Man kann daher sagen, daß diese Dinge an sich in einer Art von bloß denkbaren Zusammenhange unter einander stehen, der dem empirisch wahrnehmbaren Zusammenhange der Erscheinungsobjekte entspricht, und worauf dieser leztere beruht. Von diesen Dingen an sich und ihrem intelligibeln gegenseitigen Zusammenhange müssen wir annehmen, daß er bleiben würde, wenn auch gar keine sinnlich vorstellenden Wesen existirten: aber diese Erscheinungswelt würde unstreitig nicht da seyn, wenn keine Wesen mit diesem Vorstel-

lungsvermögen vorhanden wären. Es läßt sich sogar denken, daß eben dieses Intelligibele, das unserer Sinnenwelt zum Grunde liegt, solchen Wesen, die mit einem andern Anschauungsvermögen begabt wären, nicht eine in Raum und Zeit existirende, sondern eine unter ganz andern Formen erscheinende Welt darstellen würde. — Vergißt man nun dieses, daß diese Erscheinungswelt nur für Wesen mit einem Vorstellungsvermögen wie das unsrige ist, das ist, was sie für uns ist; hält man sie für ein Ganzes von Objekten, die an und für sich so beschaffen seyen, wie wir sie anschauen; so wird man leicht verleitet werden, dieser Sinnenwelt allerhand ihr nicht zukommende Prädikate beizulegen: ja die Vernunft wird in einen sehr auffallenden Widerspruch mit sich selbst gerathen, der nicht anders gehoben werden kann, als dadurch, daß man sich erinnert, daß man es mit einer Welt der Erscheinungen zu thun habe, nicht mit einem großen Ganzen, das lauter Dinge, wie sie an sich sind, in sich begreift.

Unter der irrigen Voraussetzung also, daß diese Welt nicht eine Beziehung von uns unbekannten und unerkennbaren Dingen auf unser ursprünlich so eingerichtetes Vorstellungsvermögen, sondern eine Menge von Objekten sey, die an sich so, wie wir sie wahrnehmen, beschaffen seyen, daß folglich auch alle Raum- und Zeitverhältnisse diesen Dingen an sich anhängen — unter dieser Voraussetzung geräth die Vernunft unausbleiblich in den höchst seltsamen Streit mit sich selbst, daß sie gewisse einander geradezu entgegen gesezte Behauptungen aufstellt und dieselben auch mit Gründen unterstüzt, die (unter der Annahme von der Richtigkeit jener Voraussetzung) auf keine Weise widerlegt werden können.

Der erste dieser Sätze heißt: „Die Welt ist sowohl in Ansehung ihrer Ausdehnung, als ihrer Dauer endlich, oder: die Welt hat nicht nur einen Anfang in der Zeit, sondern sie ist auch dem Raume nach in Gränzen eingeschlossen.“ Der Gegensaz lautet so: „Die Welt hat

weder einen Anfang in der Zeit, noch Gränzen im Raume, sondern sie ist sowohl in Absicht der Dauer als der Ausdehnung gränzenlos oder unendlich."

Zur Unterstützung des ersten dieser beiden Sätze räsonnirt man folgendermaßen. Ist die Sinnenwelt, so wie ich sie aus Erfahrung kenne, ein für sich existirendes Ganzes; so muß ihre Zusammensetzung vollständig seyn: denn sonst wäre sie kein Ganzes. Da, wo die Zusammensetzung der Welt, als einer ausgedehnten Größe vollendet ist, da ist ihre Gränze im Raume. Eben so muß sie auch, wenn ich in Gedanken zurückgehe, ihre Gränze in der Zeit oder ihren Anfang haben. Wenn ich mir also die Welt auch noch so groß vorstelle: so muß ich doch annehmen, daß sie irgendwo ihre Schranken habe, wo sie aufhört; Schranken, die ich auch selbst wahrnehmen würde, wenn es mir gelänge, zu ihnen zu gelangen, die ich aber, da dies nicht möglich ist, mir wenigstens in der Einbildungskraft vorstellen kann, ja vorstellen muß.

Eben so muß ich auch, was die Dauer der Welt betrifft, wenn ich auch noch so weit in Gedanken zurückgehe, doch irgendwo stehen bleiben, wo sie einen Anfang genommen hat. Anders findet auch die Vernunft, die überall auf unbedingte Vollständigkeit ihrer Erkenntnisse ausgeht, keine Befriedigung. Hingegen läßt sich zum Beweise der Antithese, welche eine völlige Unbeschränktheit des Weltalls in Raum und Zeit behauptet, folgendes sagen: Raum und Zeit sind unendliche Größen. Wo aber Raum und Zeit sind, da können auch Gegenstände existiren: folglich hat die Vorstellung einer Welt ohne Anfang in der Zeit, und ohne Schranken im Raume, nichts widersprechendes. Aber noch mehr! Da die Vernunft einen völlig leeren Raum und eine völlig leere Zeit nicht annehmen kann, und also darauf bestehen muß, daß der unendliche Raum und die unendliche Zeit auch mit Gegenständen erfüllt seyen; so erhellet die Unendlichkeit der Welt in Absicht auf Ausdehnung und und Dauer von selbst. — Die Quellen dieses

seltsamen Streites, in den die Vernunft mit sich selbst verwickelt wird, entdecken sich leicht in der Natur der Vernunft und der Sinnlichkeit. Auf der einen Seite muß die Vernunft darnach streben, in der Vorstellung des Unbedingten, welches alles Bedingte unter sich begreift, oder der Vollständigkeit aller ihrer Kenntnisse, Befriedigung zu finden. Zu dem Ende denkt sie sich die Zusammensetzung aller Theile des Weltganzen als vollendet, oder als vollständig geschehen; sie denkt sich mithin auch bestimmte Gränzen alles Existirenden, über die hinaus nichts weiter da ist oder gewesen ist. Auf der andern Seite streitet die Natur des Raums und der Zeit (als endlicher Größen) dergestalt gegen die Idee einer begränzten Totalität der Weltwesen, daß keine Hoffnung, Unbedingtheit und Vollendung der Weltgröße auch nur in Gedanken zu erreichen, vorhanden zu seyn scheint.

Gehoben wird dieser Streit auf folgende Art. Die Formen aller Anschauung, Raum und Zeit, sind uns nicht als unendliche Größen

von außen gegeben; sondern sie werden als solche von unserm Gemüthe erzeugt: d. h. es ist uns durch die ursprünglichen Anlagen unsers Vorstellungsvermögens aufgegeben, jeden Raum und jede Zeit — nicht für ein absolut Ganzes, sondern — für einen Theil eines noch größern Raums und einer noch längern Zeit anzusehen, folglich keinen gegebenen Zeitpunkt für den Anfang aller Zeit, und keinen Raum für den äussersten zu halten; sondern in Absicht auf jenen anzunehmen, daß eine unendlich lange Zeit vor ihm hergegangen, in Absicht auf diesen aber, daß außer ihm noch ein unendlich weiter Raum vorhanden sey. Gleichwie also Raum und Zeit insofern unendliche Größen heißen, als unser Gemüth in Erzeugung derselben nie ans Ende kommt; so verhält es sich auch mit der Erscheinungswelt. Denn auch diese ist uns nicht als ein an sich (ohne Beziehung auf vorstellende Subjekte) vorhandenes Ganzes gegeben, sondern sie wird durch unsere Vorstellung nach und nach theilweise wahrgenommen und so gleichsam

erzeugt, und nur von der Vernunft als eine Totalität gedacht. Mit dieser theilweisen Wahrnehmung der Sinnenwelt kommen wir nie zu Ende. Denn gesezt, es wäre einem Menschen möglich, mit der Geschwindigkeit eines Vogels hundert oder tausend Jahre durch den unermeßlichen Weltraum zu fliegen; würde er wohl mit der Aufzählung der den endlosen Raum erfüllenden Objekte je zu Ende kommen und so von dem ganzen Weltall eine Anschauungskenntnis erhalten? Ein gleiches gilt von einem noch so weit und noch so lange fortgesezten Regressus in der Zeit, wenn er möglich wäre. Auch hier würde man in der Reihe der Erscheinungen nie zu einer kommen, welche die erste wäre und vor welcher entweder gar keine oder lauter leere Zeit vorhergegangen wäre. So sehr streitet es wider die Natur unsers Erkenntnisvermögens, daß der Vernunft durch eine vollendete Aufzählung und Zusammensetzung aller Theile des Weltganzen Genüge geschehe. Will sie indessen von ihrer Forderung eines Unbedingten nicht abste-

hen; so muß sie es in der lezten intelligibeln unbedingten Bedingung der Sinnenwelt suchen, wovon aber keine Erfahrungskenntnis, sondern nur eine Idee möglich ist. Dieses intelligibele Ding an sich, oder wenn man lieber will, diese Dinge an sich, denkt sich die Vernunft von der Beschaffenheit, daß aus ihren Beziehungen, theils unter und auf einander selbst, theils auf das menschliche Vorstellungsvermögen, diese Erscheinungswelt entsteht, welche insofern gränzenlos ist, als — ich will nicht sagen, die wirkliche Anschauung, sondern — selbst die Einbildungskraft in dem Geschäfte der Zusammensetzung der Theile der Welt in Raum und Zeit nie zu Ende kommen kann.

Die zweite Behauptung, worüber die Vernunft mit sich selbst in Streit geräth, ist die: „Alle Weltwesen sind aus einfachen Theilen zusammengesezt." Der Gegensaz aber lautet so: „Nichts Zusammengeseztes besteht aus einfachen Theilen, und es giebt überhaupt nichts Einfaches in der Welt."

Den erstern dieser beiden Sätze sucht man folgendermaßen zu beweisen. Die Materie, woraus die ganze Körperwelt besteht, ist theilbar. Nehme ich diese Theilung wirklich vor; so erhalte ich endlich so kleine Theile, daß sie auch dem schärfsten, aufs beste bewaffneten Auge kaum mehr sichtbar sind. Da diese aber immer noch einen wie wohl äußerst kleinen Raum einnehmen; so bleiben sie auch immer noch Materie, können folglich auch noch weiter, wenigstens in Gedanken, getheilt werden. Setze ich nun diese Theilung in Gedanken lange genug fort; so werde ich endlich auf nicht weiter theilbare, d. h. einfache Partikelchen kommen, aus deren unnennbarer Menge das ganze Weltall auf die wunderbarste Weise zusammengesezt ist. Alles Zusammengesezte ist bedingt: die einfachen Theile aber machen das Unbedingte aus, und ihre Menge die Totalität der unbedingten Bedingungen des Zusammengesezten. Auf diese muß die Vernunft, die überall auf Unbedingtheit und Totalität ausgeht, zulezt kommen, und erst

hier findet sie Ruhe. (Leibnitz dachte sich unter seinen Monaden dergleichen einfache Wesen; Dinge an sich, aus deren Zusammensetzung die Körper — seiner Meinung nach Phänomene — entstünden.) — So wenig sich dieses Räsonnement, unter der Voraussetzung, daß die Sinnen- und Körperwelt das an sich sey, was sie für unsere Wahrnehmung ist, eigentlich widerlegen läßt; so gewichtvoll ist auf der andern Seite auch das, was zum Beweise der gerade entgegengesezten Behauptung gesagt wird. Denn nichts davon zu gedenken, daß wir uns von absolut einfachen Substanzen, und wie aus dem Beisammenseyn dieser gar keiner Raumverhältnisse empfänglichen Wesen Körper, die einen Raum erfüllen, entstehen, schlechterdings keinen Begriff zu machen vermögen; — so verträgt sich die unendliche Theilbarkeit des Raums schlechterdings nicht mit der Idee von ganz einfachen Elementen aller Materie. Denn da jeder auch noch so kleine Raum wieder Raumtheile enthält, diese aber nicht mehr Räume seyn würden, wenn auch

sie nicht wieder in noch kleinere Räume getheilt werden könnten, und so fort bis ins Unendliche; — so wird auch das, was einen Raum erfüllt, wenn man es auch noch so lange theilt, nie in etwas einfaches zerlegt werden können. Denn auch die allerkleinsten Theile der Materie nehmen ja doch immer noch einen Raum ein, können also auch, wie dieser, in noch kleinere Theile zertheilt werden; mithin bleiben sie immer zusammengesezt.

Auch dieser Streit hat ein Ende, sobald man die Streitenden daran erinnert, daß die ganze materielle Welt nur Erscheinung ist, deren lezte Bedingung nicht in ihr, sondern in dem Unbekannten und bloß Denkbaren, das ihr zum Grunde liegt, gesucht werden muß. Dieses Unbekannte und Unnennbare ist so beschaffen, daß dessen Beziehung auf unser sinnliches Vorstellungsvermögen Erscheinungen verursacht, welche Raum und Zeit erfüllen, also materiell sind, und daß auch die kleinsten ich will nicht sagen, der Sinnlichkeit, sondern auch nur der Einbil-

dungskraft und dem Verstande vorstellbaren Theile dieses Materiellen noch im Raume existiren, folglich nie als einfach gedacht, geschweige denn wahrgenommen werden können. Es ist uns demnach durch die Natur unsers Erkenntnisvermögens und durch die Beschaffenheit des in Beziehung auf dasselbe stehenden Unbekannten aufgegeben, nie einen auch noch so kleinen Theil der Materie, den man sich nur denken kann, für weiter nicht theilbar oder für einfach zu halten. Sehr richtig ist demnach der Saz: „in der ganzen Natur (Erscheinungswelt) ist nichts Einfaches", wenn man damit weiter nichts sagen will, als dies: „durch eine noch so lange fortgesezte Zertheilung des Materiellen wird man nie auf etwas immateriellles kommen, das weiter nicht mehr getheilt werden könnte und keinen Raum mehr erfüllte. Indessen ist soviel richtig, daß die lezte und nicht weiter bedingte Bedingung alles Materiellen nicht selbst etwas Materielles seyn kann: aber dieses allem Körperlichen zum Grunde Liegende bloß Denkbare, übrigens aber Unbekannte,

darf eben so wenig einfach, als zusammengesezt genannt werden. Denn wie kann man es vernünftiger Weise wagen, einem Dinge, von dem man weiter gar nichts weiß noch wissen kann, als daß es — ein Ding, ein Etwas ist, von zwei entgegengesezten Prädikaten (Einfach und Zusammengesezt) das eine zu= und das andere abzusprechen?

Der dritte kosmologische Saz, worüber sich die Vernunft mit sich selbst entzweit, ist folgender: „Außer dem Causalnexus unter den Weltwesen in der Zeit, giebt es auch eine Causalität durch Freiheit, woraus die Welterscheinungen zu erklären sind.“ Der Gegensaz heißt: „Es giebt gar keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht nach den Gesetzen der Nothwendigkeit oder des Naturzwanges.“

Der erste dieser Sätze hängt mit der Behauptung, daß die Reihe der Welterscheinungen einen Anfang in der Zeit habe, zusammen. Denn die Ursache, welche durch ihre Wirksamkeit die Reihe der Erscheinungen angefangen hat,

kann doch nicht wieder von einer vorhergegangenen Ursache zu dieser Wirksamkeit bestimmt worden seyn, folglich muß sie frei, aus eigener Selbstthätigkeit gewirkt haben oder wirken. Gleichwie also die Vernunft in Absicht der protensiven Weltgröße (in der Zeit) in der Vorstellung eines Weltanfangs Befriedigung sucht; so geschieht auch ihrem Streben nach der unbedingten Bedingung aller Welterscheinungen durch die Idee einer frei wirkenden Ursache, welche selbst nicht Wirkung ist und die Reihe aller Welterscheinungen anfängt, Genüge. — Hiergegen wird nun von den Vertheidigern des Gegensatzes erwiedert: Jene erste und vorgeblich freie Ursache der ganzen Weltreihe würde denn doch mit zu dieser gehören, folglich auch in der Zeit existiren. Wäre aber dieses; so müßte eine Zeit vor ihr hergegangen seyn, wo sie nicht gewesen wäre: mithin würde sie in der Zeit entstanden seyn. Was aber entsteht, hat seine Ursache: folglich würde das, was man für die aus freier Selbstthätigkeit wirkende Ursache der Reihe der Erscheinungen aus-

giebt, selbst seinem Daseyn und seiner Wirksamkeit nach von einer andern Ursache hypothetisch necessitirt seyn; welches widersprechend ist. Hieraus folgert man denn, daß überall keine freie Selbthätigkeit, sondern nichts als bedingte Nothwendigkeit in der Welt sey.

Auch dieser Streit ist leicht zu schlichten, wenn man nur bedenkt, daß zwar in dieser Erscheinungswelt das Naturgesez der hypothetischen Nothwendigkeit durchaus gültig ist und nie von uns verlassen werden darf: daß aber jede Erscheinung etwas voraussezt, das erscheint, mithin nicht selbst Erscheinung ist, sondern diese nur begründet. Das Intelligibele, welches die Erscheinungen möglich macht, ist demnach die lezte unbedingte Bedingung der Erscheinungswelt; folglich ist es den Gesetzen der Erscheinungen nicht selbst unterworfen, sondern frei. Insofern dasselbe die Erscheinung begründet, kommt ihm zwar auch eine Causalität zu: aber nicht eine wie die in der Sinnenwelt, welche immer mit hypothetischer Nothwendigkeit verknüpft ist, son-

dern eine von jeder Art des Zwangs oder nöthigenden Bestimmung unabhängig und frei wirkende Causalität intelligibeler Art, die nicht durch die Zeit versinnlicht ist, folglich auch nie Gegenstand der Erfahrung seyn, sondern nur gedacht werden kann. Wie es aber zugehe, daß etwas von den Gesetzen der Erscheinungen unabhängiges doch diese durch eine Art von freier Selbstwirksamkeit begründet oder verursacht, ist eben so unbegreiflich, als wie überhaupt Erscheinungen durch Dinge an sich begründet werden.

Ich kann hier nicht umhin, vorläufig zu bemerken, daß diese Lehre von der Möglichkeit des Beisammenseyns der Naturnothwendigkeit und der Freiheit in ihrer Anwendung auf die menschliche Seele und ihre Bestimmungen sehr wichtig sey. Alle menschlichen Entschließungen und Handlungen, insofern sie in der Zeit geschehen, sind Erscheinungen, und stehen also, gleich andern Erscheinungen, in strengem Zusammenhange hypothetischer Causalnothwendigkeit unter einander selbst und mit andern Na-

darf eben so wenig einfach, als zusammengesezt genannt werden. Denn wie kann man es vernünftiger Weise wagen, einem Dinge, von dem man weiter gar nichts weiß noch wissen kann, als daß es — ein Ding, ein Etwas ist, von zwei entgegengesezten Prädikaten (Einfach und Zusammengesezt) das eine zu- und das andere abzusprechen?

Der dritte kosmologische Saz, worüber sich die Vernunft mit sich selbst entzweit, ist folgender: „Außer dem Causalnexüs unter den Weltwesen in der Zeit, giebt es auch eine Causalität durch Freiheit, woraus die Welterscheinungen zu erklären sind.“ Der Gegensaz heißt: „Es giebt gar keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht nach den Gesetzen der Nothwendigkeit oder des Naturzwanges.“

Der erste dieser Sätze hängt mit der Behauptung, daß die Reihe der Welterscheinungen einen Anfang in der Zeit habe, zusammen. Denn die Ursache, welche durch ihre Wirksamkeit die Reihe der Erscheinungen angefangen hat,

kann doch nicht wieder von einer vorhergegangenen Ursache zu dieser Wirksamkeit bestimmt worden seyn, folglich muß sie frei, aus eigener Selbstthätigkeit gewirkt haben oder wirken. Gleichwie also die Vernunft in Absicht der protensiven Weltgröße (in der Zeit) in der Vorstellung eines Weltanfangs Befriedigung sucht; so geschieht auch ihrem Streben nach der unbedingten Bedingung aller Welterscheinungen durch die Idee einer frei wirkenden Ursache, welche selbst nicht Wirkung ist und die Reihe aller Welterscheinungen anfängt, Genüge. — Hiergegen wird nun von den Vertheidigern des Gegensatzes erwiedert: Jene erste und vorgeblich freie Ursache der ganzen Weltreihe würde denn doch mit zu dieser gehören, folglich auch in der Zeit existiren. Wäre aber dieses; so müßte eine Zeit vor ihr hergegangen seyn, wo sie nicht gewesen wäre: mithin würde sie in der Zeit entstanden seyn. Was aber entsteht, hat seine Ursache: folglich würde das, was man für die aus freier Selbstthätigkeit wirkende Ursache der Reihe der Erscheinungen aus-

giebt, selbst seinem Daseyn und seiner Wirksamkeit nach von einer andern Ursache hypothetisch necessitirt seyn; welches widersprechend ist. Hieraus folgert man denn, daß überall keine freie Selbthätigkeit, sondern nichts als bedingte Nothwendigkeit in der Welt sey.

Auch dieser Streit ist leicht zu schlichten, wenn man nur bedenkt, daß zwar in dieser Erscheinungswelt das Naturgesez der hypothetischen Nothwendigkeit durchaus gültig ist und nie von uns verlassen werden darf: daß aber jede Erscheinung etwas voraussezt, das erscheint, mithin nicht selbst Erscheinung ist, sondern diese nur begründet. Das Intelligibele, welches die Erscheinungen möglich macht, ist demnach die lezte unbedingte Bedingung der Erscheinungswelt; folglich ist es den Gesetzen der Erscheinungen nicht selbst unterworfen, sondern frei. Insofern dasselbe die Erscheinung begründet, kommt ihm zwar auch eine Causalität zu: aber nicht eine wie die in der Sinnenwelt, welche immer mit hypothetischer Nothwendigkeit verknüpft ist, son-

dern eine von jeder Art des Zwangs oder nöthigenden Bestimmung unabhängig und frei wirkende Causalität intelligibeler Art, die nicht durch die Zeit versinnlicht ist, folglich auch nie Gegenstand der Erfahrung seyn, sondern nur gedacht werden kann. Wie es aber zugehe, daß etwas von den Gesetzen der Erscheinungen unabhängiges doch diese durch eine Art von freier Selbstwirksamkeit begründet oder verursacht, ist eben so unbegreiflich, als wie überhaupt Erscheinungen durch Dinge an sich begründet werden.

Ich kann hier nicht umhin, vorläufig zu bemerken, daß diese Lehre von der Möglichkeit des Beisammenseyns der Naturnothwendigkeit und der Freiheit in ihrer Anwendung auf die menschliche Seele und ihre Bestimmungen sehr wichtig sey. Alle menschlichen Entschließungen und Handlungen, insofern sie in der Zeit geschehen, sind Erscheinungen, und stehen also, gleich andern Erscheinungen, in strengem Zusammenhange hypothetischer Causalnothwendigkeit unter einander selbst und mit andern Na-

turursachen: so daß, wenn wir in einem gegebenen Falle alle Antriebe und Anreizungen, die auf das Gemüth eines Menschen wirken, nebst seinen Neigungen, Gewohnheiten u. s. w. genau wüßten, wir seine Entschließungen und Handlungen mit völliger Zuverlässigkeit würden voraussagen können. Hier also — in dem unter dem Gesetze der Causalität stehenden menschlichen Thun und Lassen — findet die Vernunft keine Totalität der Bedingungen, nichts unbedingtes. Allein sollte sie dieses nicht in dem wollenden und handelnden Subjekte selbst, insofern dasselbe nicht wieder Erscheinung, sondern Ding an sich ist, finden können? Dieses ist ja, als solches, frei von allem Naturzwange: es wird nie von etwas anderm bestimmt, sondern es bestimmt sich selbst: in ihm liegt der lezte Grund und die nicht wieder bedingte Bedingung alles menschlichen Wollens und Handelns, obgleich dieses als Erscheinung unter dem Naturgesetze eines durchgängigen Causalzusammenhangs steht, in welchem jede Bedingung wieder bedingt ist. Als Ding

an sich äußert das Vernunftwesen seine von jedem Causalzwange unabhängige sich selbst bestimmende Freiheit, theils indem es sich selbst ein Gesez (der Sittlichkeit) giebt, theils indem es sich zu dessen Befolgung selbstthätig entschließt. Zugleich nun mit dem Gewahrwerden dieses Gesetzes in unserm Innern und unserer Verbindlichkeit es zu halten, werden wir uns auch des Vermögens, es wirklich zu befolgen, bewußt, so sehr auch Neigungen, Verführungen, Drohungen u. dgl. uns gleichsam mit Gewalt zu dessen Uebertretung zu zwingen scheinen. Ohne diese Idee von einer unserm Ich, als Ding an sich, eigenen Freiheit, in die Erscheinungswelt zu wirken, ohne daß von dieser auf es selbst gewirkt wird, würden wir weder Moralität noch Zurechnung annehmen können. So viel hier vorläufig. In der praktischen Philosophie mehreres über diese Materie.

Der vierte kosmologische Streitsaz endlich heißt: „Die Welt ist die Wirkung einer schlechthin nothwendigen Ursache.“ Der Gegensaz

hiervon ist: „Es existirt gar nichts schlechthin nothwendiges als Ursache der Welt."

Die erste dieser beiden Behauptungen sucht man auf folgende Art zu beweisen, wobei man aber wieder voraussezt, daß die Welt als ein für sich bestehendes Ganzes (als ein Ding an sich) gegeben sey. Jede Welterscheinung hat ihre Ursache, und diese wieder ihre Ursache u. s. w. Dies kann aber doch nicht so bis ins Unendliche fortgehen, sondern endlich muß man auf eine erste Ursache kommen, die nicht wieder die Wirkung einer Ursache, folglich nicht zufällig ist, sondern schlechthin nothwendig existirt. Denn sobald etwas Bedingtes gegeben ist; so ist auch die ganze Reihe der Bedingungen, nebst dem Unbedingten, das die Reihe schließt, zugleich mitgegeben. Dieses Unbedingte aber muß, da es nicht durch etwas anders existirt, durch sich selbst existiren, folglich absolut nothwendig seyn. — So wenig nun der Begriff des schlechthin Nothwendigen sich selbst widerspricht, und so unentbehrlich dasselbe überdas der Vernunft zur

Begreiflichkeit des Zufälligen zu seyn scheint; so läßt sich doch dagegen folgendes einwenden. Man mag, um zu der ersten unbedingten Bedingung aller Dinge zu gelangen, so weit zurückgehen als man will; so wird man doch nie auf etwas kommen, das nicht mit zu der großen Weltreihe gehörte und das also außer aller Zeit existirte. Was aber in der Zeit vorhanden und in derselben entstanden ist, hat seine Ursache, ist folglich bedingt und nicht absolut nothwendig. Es ist demnach vernünftiger, überall nichts schlechthin Nothwendiges anzunehmen, sondern alles für bedingt und zufällig zu halten. Und ist eine unendliche Reihe von lauter bedingten Objekten und Veränderungen ohne alles Erste und Unbedingte etwas unbegreifliches; so ist ein absolut nothwendiges Wesen, als erste Ursache der ganzen Weltreihe, nicht weniger unbegreiflich.

Daß auch dieser Streit bloß daher rührt, weil man die Welt für ein an sich (nicht bloß für uns sinnliche Wesen) in Raum und Zeit existirendes Ganzes hält, ist leicht einzusehen.

Denn sobald man sie für das nimmt, was sie ist, für den Inbegriff aller Erscheinungen; so begreift man leicht, daß das der Erscheinungswelt zum Grunde liegende unbekannte Intelligibele, oder — wenn man will — ein Wesen, wodurch selbst dieses Intelligibele bedingt ist, das unbedingt Nothwendige sey, ohne jedoch (welches sich leicht von selbst versteht) mit zu der Weltreihe zu gehören. Auf diese Weise findet die unermüdet nach dem Unbedingten forschende Vernunft vollkommene Befriedigung, indem sie ihre Idee zwar nirgends im Felde der Erscheinungen, aber doch in jenem unbekannten Etwas, das alles Erscheinende begründet, realisirt findet. — So wenig durch das hier Gesagte das Daseyn des absolut Nothwendigen eigentlich erwiesen ist; so hinreichend scheint es doch, um zu zeigen, daß die Idee des absolut Nothwendigen und Unbedingten mit der Vorstellung, daß alles in der Welt bedingt und zufällig sey, gar wohl bestehen könne. Und dadurch ist auch diesem Streite ein Ende gemacht.

Unter diesen vier Arten des kosmologischen Streits der Vernunft mit sich selbst, die auch Antinomien genannt werden, findet sich der merkwürdige Unterschied, daß in der ersten und zweiten Antinomie sowohl der Saz als der Gegensaz falsch ist, in den beiden leztern aber sowohl Saz als Gegensaz in gewisser Rücksicht wahr seyn kann. Der Saz: „Die Welt ist in Raum und Zeit begränzt" ist eben so falsch, als der: „Die Welt ist im Raum und Zeit unbegränzt oder unendlich." Auf gleiche Weise ist es in der zweiten Antinomie nicht weniger unrichtig, — „daß die Körperwelt aus lauter einfachen Theilen zusammengesezt sey" als — „daß außer der Materie gar nichts (nichts immaterielles) existire." In der dritten Antinomie aber kann sowohl der Saz: „Außer der Causalität aus nothwendigen Naturgesetzen giebt es auch eine Causalität aus Freiheit," als der Gegensaz: „Es geschieht alles in der Welt nach nothwendigen Naturgesetzen" in gewissem Betrachte wahr seyn. Eben dieses gilt von den

beiden entgegengesezten Behauptungen der vierten Antinomie: „Alles in der Welt ist zufällig, und: „Es existirt außer dem Zufälligen etwas absolut Nothwendiges."

Der Grund dieses Unterschiedes ist folgender. Der Begriff von der Welt, der in den beiden ersten Antinomien zum Grunde liegt, widerspricht sich selbst, und daher können ihm gar keine Prädikate (weder Endlichkeit noch Unendlichkeit) beigelegt werden. Man mag nehmlich in der ersten Antinomie entweder sagen, die Welt sey in Raum und Zeit begränzt, oder, sie sey nicht begränzt, so denkt man sich in beiden Fällen unter der Welt ein gegebenes vollständiges Ganzes, das für sich selbst, unabhängig und abgesondert von aller Erfahrung, existirt. Nun ist aber eine für sich selbst als ein absolutes Ganzes, von aller Erfahrung unabhängig existirende Sinnenwelt ein Unding. Denn eine Sinnenwelt ist nie als ein Ganzes gegeben, sondern sie wird uns durch eine in Raum und Zeit unaufhörlich fortzusetzende Wahrnehmung

gegeben. Als Ganzes ist sie also kein Gegenstand möglicher Erfahrung, mithin kann von ihr auch nicht, als von einem Ganzen, das in den Formen aller Anschauung und Erfahrung, Raum und Zeit, entweder endlich oder unendlich ist, die Rede seyn: obgleich so viel außer Zweifel ist, daß der Sinnenwelt, insofern sie Gegenstand successiver Wahrnehmung und Erfahrung ist, Unendlichkeit, sowohl im Raume als in der Zeit, zukommt.

Auf gleiche Weise läßt sich zeigen, warum in der zweiten Antinomie sowohl Saz als Gegensaz falsch seyn müsse. Denn wenn ich entweder sage, die Materie bestehe aus einfachen, oder, — sie bestehe nicht aus einfachen Theilen; so kann das Erstere keinen andern als diesen Sinn haben: „die Reihe der Theile, aus denen die Materie zusammengesezt ist, ist endlich"; das Zweite aber: „die Reihe dieser Theile ist unendlich." Denn bei einfachen Theilen hat alle Möglichkeit weiter zu theilen, ein Ende: solange aber die Theile noch zusammengesezt sind, so können sie

beiden entgegengesezten Behauptungen der vierten Antinomie: „Alles in der Welt ist zufällig, und: „Es existirt außer dem Zufälligen etwas absolut Nothwendiges.“

Der Grund dieses Unterschiedes ist folgender. Der Begriff von der Welt, der in den beiden ersten Antinomien zum Grunde liegt, widerspricht sich selbst, und daher können ihm gar keine Prädikate (weder Endlichkeit noch Unendlichkeit) beigelegt werden. Man mag nehmlich in der ersten Antinomie entweder sagen, die Welt sey in Raum und Zeit begränzt, oder, sie sey nicht begränzt, so denkt man sich in beiden Fällen unter der Welt ein gegebenes vollständiges Ganzes, das für sich selbst, unabhängig und abgesondert von aller Erfahrung, existirt. Nun ist aber eine für sich selbst als ein absolutes Ganzes, von aller Erfahrung unabhängig existirende Sinnenwelt ein Unding. Denn eine Sinnenwelt ist nie als ein Ganzes gegeben, sondern sie wird uns durch eine in Raum und Zeit unaufhörlich fortzusetzende Wahrnehmung

gegeben. Als Ganzes ist sie also kein Gegenstand möglicher Erfahrung, mithin kann von ihr auch nicht, als von einem Ganzen, das in den Formen aller Anschauung und Erfahrung, Raum und Zeit, entweder endlich oder unendlich ist, die Rede seyn: obgleich so viel außer Zweifel ist, daß der Sinnenwelt, insofern sie Gegenstand successiver Wahrnehmung und Erfahrung ist, Unendlichkeit, sowohl im Raume als in der Zeit, zukommt.

Auf gleiche Weise läßt sich zeigen, warum in der zweiten Antinomie sowohl Saz als Gegensaz falsch seyn müsse. Denn wenn ich entweder sage, die Materie bestehe aus einfachen, oder, — sie bestehe nicht aus einfachen Theilen; so kann das Erstere keinen andern als diesen Sinn haben: „die Reihe der Theile, aus denen die Materie zusammengesezt ist, ist endlich"; das Zweite aber: „die Reihe dieser Theile ist unendlich." Denn bei einfachen Theilen hat alle Möglichkeit weiter zu theilen, ein Ende: solange aber die Theile noch zusammengesezt sind, so können sie

auch noch ferner getheilt werden. Auch hier betrachtet man die Reihe der Theile als ein gegebenes Ganzes, welches sie doch nicht ist und nicht seyn kann. Denn diese Reihe ist so wenig als ein Ganzes gegeben, wie der Inbegriff aller Erscheinungen in Ausdehnung und Dauer; sondern sie wird uns durch fortgesetztes Theilen, oder durch den successiven Regressus zu immer kleinern Theilen gegeben. Sie darf aber nie als ein Ganzes betrachtet werden, weil man damit nie zu Ende kommt, indem jeder Theil noch einen Raum erfüllt, folglich wieder getheilt werden kann. Es erhellet hieraus, daß eine vollendete Reihe der Theile, als ein gegebenes und für sich, von der Erfahrung abgesondert, existirendes Ganzes betrachtet ein Unding (etwas sich selbst widersprechendes) ist, dem man weder Endlichkeit noch Unendlichkeit beilegen kann. — Da man also in den beiden ersten Antinomien widersprechende Dinge in einen Begriff zusammendenkt oder zu denken sucht (eine Sinnenwelt, und ein von Erfahrung unabhängiges für sich Bestehendes;

desgleichen, eine für sich, abgesondert von der Erfahrung, existirende Reihe der Theile, woraus die Materie besteht); so darf man sich nicht verwundern, wenn so widersinnigen Begriffe keines von zwei contradictorisch entgegengesezten Prädikaten („endlich" und „unendlich") kann beigelegt werden. Man würde sich sonst auch verwundern müssen, daß von den beiden Sätzen: „Eine längliche Kugel ist rund" und: „Eine längliche Kugel ist nicht rund" der eine so falsch ist als der andere; indem der Begriff einer länglichen Kugel sich selbst widerspricht.

In der dritten und vierten Antinomie beruht die Entgegensetzung der Behauptungen auf einem bloßen Misverstande: denn sie können in gewisser Rücksicht beide wahr seyn. — So richtig es ist, daß alles in der Welt nach nothwendigen Naturgesetzen entsteht; so kann es doch gleichwohl eine Causalität durch Freiheit geben; — wie wir gezeigt haben. Und so kann auch von den beiden Sätzen: daß alle Dinge in der Sinnenwelt durchaus zufällig seyen, und —: daß

gleichwohl ein schlechthin nothwendiges Wesen, als nicht sinnliche Bedingung der Welt, existire, sowohl der eine als der andere wahr seyn. Der Widerstreit ist also hier nur scheinbar, und rührt daher, weil man den Unterschied zwischen den Erscheinungen und den Dingen an sich übersehen, und nicht gemerkt hat, daß die Prädikate der Causalität durch Freiheit und der unbedingten Nothwendigkeit, welche Erscheinungen, als solchen, nicht zukommen, doch wohl den Dingen an sich zukommen können, die den Erscheinungen zum Grunde liegen.

Ich verlasse diese interessante Materie mit folgender Bemerkung. Die Vernunft kann nicht wirklich mit sich selbst streiten. Nun aber ist in den Antinomien ein wahrer Vernunftstreit, wenn wir annehmen, daß die Welt wirklich so, wie wir sie erkennen, für sich, unabhängig von unserer Vorstellung, existire: und es giebt keine andere Bedingung, den Streit zu lösen, als daß wir uns vorstellen, die Sinnenwelt bestehe bloß aus Beziehungen uns an sich ganz

unbekannter Objekte auf unser Erkenntnisvermögen, welchem, den ihm eigenthümlichen reinen Vorstellungsformen des Raums und der Zeit gemäß, eine Welt von nicht zu begränzender Extension und Dauer — nicht gegeben ist, sondern — in der Wahrnehmung gegeben wird; so daß wir durch die Natur unsers Vorstellungsvermögens angewiesen sind, im ganzen Felde unserer möglichen Erfahrung (in der Sinnenwelt) bei keinem Gegenstande, als bei etwas Unbedingtem, stehen zu bleiben, sondern immer noch nach weitern Bedingungen zu forschen, das Unbedingte aber nirgends anders, als in dem Intelligibelen zu suchen. In dieser einzig möglichen Auflösung der Antinomien liegt also ein neuer indirekter Beweis, daß die oben vorgetragene Lehre von Raum und Zeit, und allem, was damit zusammenhängt, wahr sey.

Anhang zu der Kosmologie.

Wir haben bisher mehr vorausgesezt, als bewiesen, daß den Erscheinungen etwas für sich Bestehendes zum Grunde liege: denn der gesunde Menschenverstand sagt einem jeden, daß sich keine Erscheinung gedenken läßt, ohne etwas, das erscheint, und das selbst nicht Erscheinung, folglich etwas für sich Bestehendes (ein Ding an sich) ist, das aber, als Ding an sich, von uns, die wir nur für Erscheinungen Vorstellungsfähigkeit besitzen, nicht wahrgenommen noch erkannt, sondern überhaupt nur als ein unbekanntes Etwas gedacht werden kann. Weil es indessen sowohl in ältern als neuern, und vorzüglich in den neuesten Zeiten Philosophen gegeben hat und noch giebt, die nichts davon hören wollen, daß der menschlichen Vorstellungskraft irgend etwas außer ihr selbst gegeben sey, und welche — weil es ihnen so beliebt, ohne weitern

Beweis — behaupten, daß alle Vorstellungen lediglich von dem menschlichen Gemüthe erzeugt werden, ohne daß ihnen etwas außer dem Gemüthe entspreche; so müssen wir den Saz, „daß unsern Vorstellungen etwas von diesen Verschiedenes und sie Verursachendes zum Grunde liegt", so weit es der Zweck dieser Schrift theils verträgt, theils erfordert, etwas genauer erörtern und durch Gründe zu unterstüzen suchen. Denn es würde, wie Kant sagt, ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft seyn, das Daseyn der Dinge außer uns, von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen, selbst für unsern innern Sinn, her haben, bloß auf Glauben annehmen zu müssen, und, wenn es jemand einfiele, es zu bezweifeln, ihm keinen genugthuenden Beweis entgegenstellen zu können. — Ehe wir aber diesen Versuch machen, wird eine kurze Erwähnung der vornehmsten Systeme über das Daseyn oder Nicht-Daseyn von Objekten, die außer unsern Vorstellungen vorhanden sind, und deren Inbegriff die Außen-

welt genannt wird, und über ihr Verhältnis zu unsern Vorstellungen, hier nicht am unrechten Orte stehen *).

Die gemeinste Meinung ist der empirische Realismus, welcher behauptet, die ganze Aussenwelt existire, unabhängig von jeder Vorstellung, für sich, oder sey das an sich selbst für alle vorstellenden Wesen, was sie für uns Menschen ist, würde auch dasselbe seyn und bleiben, wenn gleich gar keine vorstellenden Wesen vorhanden wären; die Seele fasse bloß die Eindrücke von den unabhängig von ihren Vorstellungen existirenden Dingen auf, ordne und verbinde sie auf mannigfaltige Weise und bilde sich daraus die Idee von einer Außenwelt. — Diese Meinung ist nun zwar die der gemeinen Vorstellungsweise am meisten angemessene: aber die tiefer forschende Vernunft muß ihr ihre Beistimmung

*) Man vergleiche hiermit meines Bruders F. W. D. Snell kleine Schrift: „Ueber philosophischen Kriticismus in Vergleichung mit Dogmatismus und Skepticismus. Gießen 1802.

versagen. Denn nichts davon zu erwähnen, daß es ganz unbegreiflich ist, wie Dinge, die von uns selbst ganz verschieden sind, auf unser Vorstellungsvermögen einwirken, gleichsam in dasselbe übergehen, und so als Wahrnehmungen zu unserm Bewußtseyn gelangen können, — steht diesem Systeme vorzüglich auch das entgegen, daß, wie in den vorhergehenden Abschnitten hinlänglich ist gezeigt worden, gewisse bei allen Menschen anzutreffende Vorstellungen, die allen unsern Kenntnissen als wesentliche Bedingungen zum Grunde liegen, von der Art und Beschaffenheit sind, daß sie unmöglich aus bloßen Einwirkungen der Außendinge auf unsere Vorstellungskraft entstanden seyn können. Ich darf hier bloß auf das zurückweisen, was in der Ontologie von der Allgemeinheit und Nothwendigkeit derer Vorstellungen ist gesagt worden, die wir als Formen alles Anschauens und Denkens kennen gelernt haben.

Den Schwierigkeiten des empirischen Realismus suchten gewisse Philosophen (wie die

Cartesianer) dadurch auszuweichen, daß sie annahmen, die Vorstellungen von den Außendingen würden unmittelbar von Gott in den menschlichen Seelen gewirkt. Zwar geben sie das Daseyn einer Außenwelt zu: aber der Mensch, sagen sie, ist nicht im Stande, ohne Dazwischenkunft eines höhern Wesens, das Geringste davon wahrzunehmen. Denn wie kann etwas von dem, was außer uns ist, in unsere Seele kommen? wie der materielle Stoff, woraus die Sinnenwelt besteht, in das Vorstellungsvermögen übergehen und Vorstellungen von sich erzeugen, oder sich wohl gar in Vorstellungen verwandeln? Die Seele kann also anders nicht Wahrnehmungen von Gegenständen in der Welt und deren Veränderungen erhalten, als vermittelst der Einwirkung des Schöpfers, der diese Wahrnehmungen durch seine Allmacht selbst hervorbringt. Ich sehe den Regen fallen, und den Bliz die Wolken zertheilen, ich höre den Donner rollen: alle diese Dinge gehen auch wirklich außer mir vor, aber ich werde von ihnen selbst nicht das

Geringste gewahr; sondern in dem Augenblicke, wo sie vorgehen, wirkt Gott selbst in meiner Seele Vorstellungen, die ihnen aufs Vollkommenste entsprechen. So lebe ich zwar eigentlich in einer Ideenwelt, aber in einer solchen, die mit der wirklichen aufs Genaueste übereinstimmt. Diese Lehre heißt das System der Beyhülfe (*Systema assistentiae*), weil darin Gottes unmittelbarer Beistand bei dem ganzen Geschäfte des menschlichen Vorstellens angenommen wird.

Noch künstlicher ist das System der vorherbestimmten Harmonie (*harmoniae praestabilitae*) zwischen den vorstellenden Wesen und den vorgestellten Dingen. Nach demselben entwickelt nehmlich die menschliche Seele selbst, ohne unmittelbare Beihülfe eines höhern Wesens, nach den ihr wesentlich eigenthümlichen Gesetzen, die Vorstellungen von einer Außenwelt und ihren Veränderungen. Ohne das Mindeste davon zu wissen, daß diese Welt mit allem in ihr Enthaltenen ihr eigenes Gedankengeschöpf ist, hält sie selbige für etwas von ihren Vorstellungen

Verschiedenes, außer ihr für sich Existirendes. Ob aber gleich das, was die Seele anzuschauen und zu erkennen scheint, eigentlich nicht außer ihr, sondern bloß in ihr vorhanden ist; so existirt doch auch eine von dieser Ideenwelt der Zahl nach ganz verschiedene, wirkliche Welt, die aber doch mit jener auf das Vollkommenste übereinstimmt. Es findet sich demnach zwischen den sich von selbst entwickelnden und bildenden Vorstellungen des Menschen, und zwischen den Veränderungen in der Außenwelt die genaueste von Anbeginn vom Schöpfer vorherbestimmte Harmonie.

Auch die Monadenlehre gehört hierher. Nach derselben ist die Körperwelt Erscheinung; und das ihr zum Grunde liegende für sich Bestehende sind einfache unausgedehnte Substanzen, Monaden; welche sogar das Vermögen haben, sich die Welt vorzustellen. Wir sind aber nach der Natur unsers Wahrnehmungsvermögens nur einer sehr verworrenen Vorstellung derselben fähig; so daß wir sie nicht als einfach, wie sie sind,

anschauen, sondern daß sie uns vielmehr durch das Medium unsers unvollkommenen sinnlichen Vorstellungsvermögens als eine Menge von materiellen Dingen oder als eine Körperwelt erscheinen.

Von denen Philosophen, welche sich die Entstehung der Vorstellungen in der menschlichen Seele anders nicht, als durch die Annahme einer unmittelbaren Einwirkung Gottes zu erklären wußten, gab es Manche, welche wohl einsahen, daß, wenn doch einmal eine unmittelbare Einwirkung der Gottheit auf das vorstellende Subjekt behauptet wird, es ganz unnöthig ist, noch nebenher das Daseyn einer unabhängig von der Vorstellung existirenden Sinnenwelt anzunehmen. Um also die Sache zu vereinfachen, lehrten sie, die Gottheit bewirke in dem Menschen das gegenstandlose Phantom einer außer ihm vorhandenen Sinnenwelt, in der höchst weisen und wohlthätigen Absicht, daß seine Seelenkräfte dadurch geweckt, in Thätigkeit gesezt, geübt und gebildet werden mögen: denn ohne

diese glückliche Täuschung würde der Mensch, sich seiner selbst unbewußt, in ewiger Unthätigkeit schlummern. Dieses System, nach welchem ausser den vorstellenden Wesen nichts existirt, und alles, was wir von einer Außenwelt wahrzunehmen und zu erkennen glauben, bloßer von Gott selbst gewirkter Schein ist, heißt der empirische Idealismus.

Von diesem ist der rationale oder transscendente Idealismus verschieden, welcher lehrt, das vorstellende Subjekt oder das Ich, außer welchem nichts existire, bringe selbst, ohne Beistand eines höhern Wesens, durch eigene wesentliche Thätigkeit, die Vorstellungen von den äußern Dingen hervor, die es (das Ich) denn durch eine sehr natürliche Täuschung für etwas von ihm selbst Verschiedenes und außer ihm Vorhandenes hinstelle. Diese Selbsttäuschung daure solange, als besagtes Ich sich nicht zu dem Standpunkte höherer Spekulation erhebe. Sobald es ihm aber gelungen sey, von diesem Standpunkte aus tiefere Blicke in sein Inneres zu werfen;

so überzeuge es sich, daß alles, was es außer sich wahrzunehmen glaubt, weiter nichts, als reines Produkt seiner wesentlichen innern Selbstthätigkeit sey. Durch diese erzeuge das Ich nicht nur die Außenwelt, sondern auch sich selbst; so daß man eigentlich nicht sagen könne, das Ich sey, sondern — es werde ohne Unterlaß durch sein eigenes selbstschaffendes ursprüngliches Handeln. Nach diesem System verschwindet vor den tiefern Forschungen der Vernunft alles Objektive und es bleibt nichts übrig als das Subjektive.

Spinoza endlich lehrte, es existire nichts außer einem einzigen, schlechthin nothwendigen Wesen, welches auf eine doppelte Art erscheine, nehmlich durch Vorstellung und durch Ausdehnung. Alle vorstellenden Wesen seyen bloß Erscheinung dieses Urwesens, und so auch alles Ausgedehnte und Körperliche. Die materielle Welt sey demnach nicht das an sich, was sie in unserer Vorstellung ist; sondern sie sey bloß das ewige Grundwesen, nach der Art, deren wir

fähig seyen, vorgestellt; oder: die ganze Körperwelt sei Erscheinung jener diese Form für unser Vorstellungsvermögen annehmenden unendlichen Substanz. Und eben so sey auch alles Vorstellen und jedes vorstellende Wesen bloße Modifikation oder Erscheinung desselben Urwesens. Insofern nach diesem System alles — sowohl das Vorstellende als das Vorgestellte — weiter nichts ist, als verschiedene Arten, wie das Urwesen oder die Gottheit erscheint, nennt man es auch Pantheismus.

Insofern diese und ähnliche Systeme sich anmaßen, über die eigentliche innere Natur der Objekte alles Erkennens, und die lezten Gründe unserer Erkenntnis etwas zu bestimmen und apodiktisch zu beweisen, was sich doch nach der wesentlichen Einrichtung unsers Erkenntnisvermögens nicht beweisen läßt, insofern heißen sie dogmatische Systeme. Der Dogmatismus verkennt und überschreitet demnach die natürlichen Schranken des menschlichen Erkenntnisvermögens; er nimmt sich heraus, Fragen zu be-

antworten, die nach der ursprünglichen Einrichtung unsers Geistes, von uns, solange wir Menschen sind, unbeantwortet bleiben müssen; kurz, der Dogmatismus spielt die Rolle eines ohne Tüchtigkeit und Beruf sich aufwerfenden Lehrers, der in dem Tone unerschütterlicher Ueberzeugung Andern Dingen vordocirt, die er selbst nicht weiß und nicht wissen kann. Jedoch die Vernunft wird von den fruchtlosen Bemühungen, dergleichen unauflösliche Aufgaben zu lösen, nicht eher abstehen, als bis sie durch eine gründliche Kritik über sich selbst, oder durch eine genaue Untersuchung der ihr wesentlichen Vorstellungs- und Denkgesetze, gelernt hat, was sie leisten könne und nicht leisten könne. Erst dann wird sie jeden fernern Versuch dieser Art aufgeben, überzeugt, daß es ihr nie in diesem außerhalb der Gränzen möglicher Erfahrung gelegenen Felde der Spekulation gelingen werde, etwas mehr als luftige Hypothesen aufzubauen, die, wenn sie auch nicht, wie einige der genannten Systeme, etwas offenbar Widersinniges und

Ungereimtes enthalten, doch wenigstens jedes haltbaren Beweisgrundes entbehren.

Die Vernunftkritik lehrt, wie in der Ontologie ist gezeigt worden, daß die Vorstellungen, welche Allgemeinheit und Nothwendigkeit mit sich führen, und ohne welche all unser Vorstellen und Denken nicht Staat haben würde, nicht in den Dingen außer uns, sondern in der innern wesentlichen Einrichtung unsers Gemüthes, ihren Grund haben. Daß die Vorstellungen von Raum und Zeit, desgleichen, die reinen Verstandesbegriffe, solche in dem Vorstellungsvermögen selbst liegende Bedingungen aller Erfahrung seyen, braucht hier nicht wiederholt zu werden. — Es ist ferner nach den Grundsätzen der Kritik entschieden, daß wir eine bestimmte, objektiv gültige und befriedigende Erkenntnis nur von denen Gegenständen haben können, die im Gebiete möglicher Erfahrung gelegen, mithin, unter den wesentlichen Bedingungen aller Erfahrung (Zeit, Raum und den versinnlichten Kategorien) vorstellbar sind,

Hieraus folgt zweierlei; erstlich, daß von allen den angeführten und ähnlichen Systemen keines auf den Nahmen objektiver Wahrheit Anspruch zu machen hat: denn sie wagen sich sämmtlich über alle Gränzen möglicher Erfahrung hinaus, indem sie die Möglichkeit der Erfahrung begreiflich zu machen suchen. Monaden z. B. oder einfache Wesen, deren verworrene Vorstellungen uns, dem Vorgeben nach, wie Materie oder Körper erscheinen sollen, sind über- oder außersinnliche, d. i. solche Wesen, von denen gar keine Erfahrung möglich ist: daher läßt sich über das Daseyn, oder auch nur über die Möglichkeit solcher einfachen Substanzen schlechterdings nichts behaupten. Ein gleiches gilt auch von jener einzigen Substanz, die nach Spinoza theils als Vorstellen, Empfinden und Denken, theils als Materie erscheint; ferner, von Leibnizens vorherbestimmter Harmonie u. s. w. Lauter schöne Gedankenspiele, an welchen nur dies auszusetzen ist, das ihnen nichts Reelles entspricht! Daß sie nur leere Gedankenspiele sind,

erhellet auch daraus, weil keines derselben der Vernunft nur einigermaßen Genüge leistet; d. h. ich will nicht sagen, das Faktum der Erfahrung befriedigend erklärt, sondern auch nur vor den übrigen Hypothesen dieser Art einen entschiedenen Vorzug hat. Denn was für Gründe hat z. B. der Harmonist vorzubringen, durch die der Occasionalist oder der Idealist nur einen Augenblick zum Schweigen genöthigt werden könnte? Oder wodurch will der rationale Idealist sein ursprüngliches Handeln, vermittelst dessen, seinem Vorgeben nach, das menschliche Gemüth die Sinnenwelt selbst schafft, im Mindesten begründen? Es sind nichts als Meinungen gegen Meinungen, von denen eine immer unverständlicher und unbefriedigender ist, als die andere, und welche nur das mit einander gemein haben, daß sie sämmtlich aus der Luft gegriffen sind.

Das Zweite, was aus dem Obigen folgt, ist dies, daß, insofern die Formen aller unserer Vorstellungen in uns selbst liegen, die Sinnenwelt das, was sie für uns ist, nicht an und für sich

selbst, sondern daß sie, so wie wir sie anschauen und erkennen, bloß Erscheinung ist. Dies ist der kritische Idealismus, dessen großer Unterschied von dem rationalen sowohl als dem empirischen Idealismus darin besteht, daß diese behaupten, es existire überall gar nichts Endliches außer dem vorstellenden Wesen: alles sey leerer Schein und lauter Täuschung, entweder von der Gottheit selbst gewirkt, oder durch die ursprüngliche und wesentliche Thätigkeit des menschlichen Gemüthes hervorgebracht. Der Kriticismus hingegen nimmt etwas Objektives, freilich seiner eigentlichen Natur nach uns ganz Unbekanntes, bloß Denkbares an, das wir uns anders nicht als unter den uns wesentlichen subjektiven Formen (nehmlich als eine Sinnenwelt) vorstellen können. Und was für Gründe sind es denn, die uns bestimmen, eine solche Objektivität der Außenwelt anzunehmen? Ein Frage, die noch eine nähere Erörterung verdient.

Indem wir Gegenstände außer uns anschauen und erkennen, werden wir gewahr, daß

es weder von uns abhängt, was, noch wie wir uns die Dinge vorstellen wollen; daß wir vielmehr genöthigt sind, das anzuschauen, was gerade jezt auf unser Vorstellungsvermögen wirkt. Es hängt ja nicht von mir ab, hier, wo ich einen Baum sehe, ein Pferd zu erblicken; oder statt des Gegebenen etwas Anders nach Belieben wahrzunehmen. Auch steht es nicht in meiner Gewalt, ob ich mir vorstellen wolle, daß ein Seetreffen bei Abukir vorgefallen, eine Belagerung von Acre unternommen, ein Friede zu Lüneville geschlossen worden, — oder ob ich mich überreden wolle, daß von dem allem nichts geschehen sey. Denn was geschehen ist, ungeschehen zu machen, steht in keines Sterblichen Macht. Eben so wenig habe ich es in meiner Gewalt, mir die Eigenschaften eines Gegenstandes anders vorzustellen, als sie mir gegeben sind, diesen Baum z. B. noch einmal so hoch zu sehen, als er ist, oder das Laub von ihm wegzudenken, und mir einzubilden, er stehe entblättert vor mir. — Außer dieser Art der Nöthigung giebt

es noch eine andere, wodurch ich gezwungen bin, mir alles Gegebene mit gewissen allgemeinen Bestimmungen vorzustellen, z. B. alles in Raum und Zeit wahrzunehmen, und das Mannigfaltige in den Wahrnehmungen nach diesen und keinen andern Gesetzen des Denkens zu verbinden. Ist es mir wohl möglich, etwas zu sehen, zu hören oder überhaupt wahrzunehmen ohne Wo und Wann? — einen Schall zu vernehmen, einen Stoß an meinem Körper zu empfinden, ohne nach der Ursache desselben zu fragen u. s. w.? Indessen entdeckt sich zwischen dieser zweiten Art der Nöthigung und jener erstern der große Unterschied, daß ich das, was mir durch die zweite aufgedrungen wird, gar nicht hinwegdenken, mich gar nicht davon losmachen kann, ohne die Möglichkeit alles Erkennens zugleich mit aufzuheben. Was mir aber durch die erste Art der Nöthigung aufgedrungen wird, das kann ich zwar zu der Zeit, wenn es auf meine Sinne wirkt, mir nicht als nicht vorhanden vorstellen: aber ich kann es doch in Gedanken

entfernen, ohne daß dadurch mein Anschauen und Erkennen überhaupt im Mindesten Abbruch leidet. Wenn der Mond scheint; so vermag ich zwar nicht, mich zu überreden, er scheine nicht: aber ich kann mir doch den Fall denken, die Erde habe gar keinen Mond; es sey außer dieser Sonne und unserer Erde gar kein Weltkörper weiter vorhanden: ich kann mir dies recht wohl denken, ohne daß es auf mein Vermögen zu erkennen und auf das Geschäft des Erkennens überhaupt den geringsten Einfluß haben sollte. Kurz, ich kann jeden empirisch gegebenen Gegenstand außer mir in Gedanken entfernen, ohne daß die Möglichkeit empirisch wahrzunehmen zugleich mit verschwände. Aber wie fange ich es an, um mir Raum und Zeit, das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung, zwischen Substanz und Accidens u. s. w. wegzudenken? und gesezt, dies wäre möglich, würde denn nicht hierdurch auch mein Vermögen, Erfahrungen zu machen, mitaufgehoben seyn? Ich kann zwar meine Augen verschließen, daß ich gar nichts außer

mir sehe: aber kann ich auch die Vorstellungen von Raum und Zeit von mir abwehren oder aus meinem Gemüthe gleichsam austilgen? Es steht mir frei, meine Augen von einem gegebenen körperlichen Gegenstande wegzuwenden: aber unter der Bedingung, daß ich ihn anschaue, steht es mir nicht frei, ob ich ihn im Raume oder nicht im Raume anschauen wolle. Ich kann aus einer Masse Wachs einem Metall oder einer andern Materie nach Belieben einen Würfel, ein Prisma, einen Cylinder oder einen Körper von anderer Gestalt bilden: aber ihm mehr oder weniger als drei Dimensionen (Länge, Breite und Dicke) zu geben, das steht in keines Menschen Gewalt. So hängt es auch zwar von mir ab, ob ich eine Stunde in zwei oder zehen oder zwanzig Theile theilen wolle: aber ob ich eine Stunde oder jeden andern gegebenen Zeitraum als kleinere Zeittheile überhaupt in sich fassend gedenken wolle, das hängt nicht von meiner Willkühr ab, sondern ich bin durch die wesentliche Einrichtung meines Vorstellungsvermögens

dazu genöthigt. Auch ist es mir freigestellt, nach meinen Einsichten die Ursache des Nordlichts in der Elektricität, oder in einer leuchtenden Ausdünstung des Nordpols, oder sonst wo zu suchen; ob ich aber überhaupt eine Ursache dieser Erscheinung annehmen wolle, das steht mir nicht frei, sondern ich bin durch das Denkgesez der Causalität dazu genöthigt.

Ein so auffallender Unterschied zwischen beiden Arten der Nöthigung muß doch seinen Grund haben. Und wo liegt dieser? Eine Frage, deren Beantwortung keine große Mühe kosten kann. Die Nöthigung, vermöge der ich gezwungen bin, mir die Dinge auf diese bestimmte Art vorzustellen, sie unter diesen Formen anzuschauen und zu denken, muß doch eine andere Ursache haben, als die Nöthigung, wodurch meiner Vorstellung gerade dieser und kein anderer Gegenstand aufgedrungen wird. Die erstere kann nicht in Dingen außer mir gegründet seyn: denn wie sollte die Vorstellung — nicht nur, daß die Gegenstände so beschaffen seyen, sondern auch —

daß sie so oder so beschaffen seyn müssen, von diesen äußern Objekten in mein Gemüth kommen? Das Gefühl oder Bewußtseyn, daß ich schlechterdings an diese Vorstellungsweise gebunden bin, kann von nichts anderm, als der dunkeln innern Anschauung meines eigenen Erkenntnisvermögens und seiner ursprünglichen Einrichtung herrühren, welche immer dieselbe bleibt, und vermöge welcher jeder auch nur in Gedanken gewagte Versuch, mich von jenen nothwendigen Vorstellungsgesetzen loszumachen, (z. B. ein Sinnenobjekt außer Raum und Zeit anzuschauen, mir irgend eine Weltveränderung als ohne Ursache entstanden vorzustellen) schlechterdings mislingen muß. Ich behaupte demnach mit Recht, daß die Vorstellungen von Raum, Zeit, Substanz, Causalität u. s. w. keineswegs von äußern Dingen herrühren (wie z. B. die Vorstellungen von Pflanzen- und Thiergattungen), sondern daß sie von dem Gemüthe selbst erzeugt seyen, — und daß das, was dadurch bezeichnet

wird, sich nicht an den Dingen an und für sich finde, sondern insofern wir sie uns vorstellen.

Die andere Art der Nöthigung hingegen, vermöge welcher ich mich gezwungen fühle, mir hier einen Baum, dort ein Haus vorzustellen, kann nicht in mir ihren Grund haben. Denn wäre dies; so würde diese Nöthigung zugleich die Vorstellung mit sich führen, daß zu allen Zeiten und unter allen Umständen hier ein Baum und dort ein Haus stehen müsse (so wie ich weiß, daß jede Anschauung in Zeit und Raum, und jede Bestimmung in etwas für sich Bestehenden (Subjekt) vorhanden seyn muß). Denn da das Vorstellungsvermögen immer dasselbe bleibt; so läßt es sich gar nicht denken, daß das durch dasselbe Bestimmte (wie z. B. Zeit und Raum) in dieser Stunde, an diesem Tage, in diesem Jahre anders, als in einem folgenden seyn sollte. Nothwendig muß also der Grund, warum ich jezt den Schall der Flöte hören muß, wenn ich meine Ohren nicht mit Fleiß verstopfe, — nicht in, sondern außer mir

liegen: denn daß es gar keinen Grund haben sollte, dies anzunehmen, widerstreitet meinen Vorstellungsgesetzen: sonst wäre ich auch berechtigt zu sagen, daß ich alles in Raum und Zeit anschauen und durch die Kategorien denken muß, habe gar keinen Grund, und alles, was von den formalen Gemüthsbeschaffenheiten gelehrt wird, sey grundlos und leere Spekulation ohne Realität und Wahrheit. So sehr ich demach befugt bin, die reinen Anschauungs- und Denkformen anzunehmen, weil sonst das Faktum der Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Vorstellungen des Raums, der Zeit u. s. w. gar nicht erklärt werden könnte; eben so sehr bin ich auch berechtigt, ja genöthigt, etwas den Erscheinungen außer mir zum Grunde Liegendes anzunehmen, weil ohne dies das Faktum ihrer Wahrnehmung, die nicht von den Vorstellungen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit begleitet wird, schlechterdings unerklärlich seyn würde. Gleichwie aber das Etwas, welches bei allem meinem Anschauen und Denken vorausgesezt werden muß

(das vorstellende Subjekt) seiner eigentlichen innern Natur nach mir gänzlich unbekannt ist, weil es von mir bloß gedacht, nicht angeschaut werden kann; so kann ich auch von dem, was meinen Anschauungen außer meiner Vorstellung zum Grunde liegt, weiter gar nichts wissen, als daß es ist: was und wie es beschaffen sey, bleibt mir aus dem Grunde verborgen, weil es von mir bloß (als Noumenon) gedacht, nicht angeschaut werden kann. Das, was ich mir davon vorstelle, ist nicht es selbst, wie es für sich besteht, sondern es erscheint mir durch das Medium meiner ursprünglichen Vorstellungsformen, nicht als Ding an sich, sondern als ein durch diese subjektiven Formen bestimmter und modificirter Gegenstand. Dem zufolge und in dieser Rücksicht ist die Außenwelt, so wie sie für mich existirt, nichts an sich, oder auch für Wesen, die mit andern Vorstellungsformen begabt sind, Wirkliches: sie würde, was sie für mich ist, aufhören zu seyn, wenn ich und alle andern Menschen aufhörten zu seyn. Aber

würde deswegen gar nichts übrig bleiben? O ja! das, was den Erscheinungen zum Grunde liegt, würde bleiben, und Wesen mit andern ursprünglichen Vorstellungsformen auch als eine von dieser Sinnenwelt ganz verschiedene Welt erscheinen.

Dieser kritische Idealismus nun, das Resultat einer kritischen Untersuchung des menschlichen Erkenntnisvermögens, unterscheidet sich (ich wiederhole es nochmals,) von dem oben erklärten transscendenten Idealismus dadurch, daß er, wiewohl er der Welt, wie sie für uns existirt, ein bloß idealisches Daseyn zugesteht, doch etwas Gegebenes, an sich Vorhandenes annimmt; da hingegen der transscendente Idealismus gar nichts Gegebenes, außer dem vorstellenden Subjekte Existirendes gelten, sondern alles aus der ursprünglichen innern Thätigkeit des vorstellenden Wesens entstehen läßt. Nicht bloß die Form der erscheinenden Dinge, sondern auch die Materie und überhaupt alles in und an demselben, ist Erzeugnis eigener schöpferischer Wirksamkeit

des Gemüthes, — ohne alle weitere objektive Realität, als die, welche es für die sich selbst täuschende Phantasie zu haben scheint. Daß ich hier einen Apfel vor mir liegen sehe, ist noch dem Idealisten eine bloße Vorstellung in mir, wobei es mir nur so vorkommt, als ob etwas außer der Vorstellung Existirendes der Grund von dieser wäre: und wenn ich den Apfel koste; so hat sein süßer oder saurer Geschmack eben so einzig und allein seinen Grund in mir selbst, wie er den Grund davon, daß er einen Raum erfüllt und von mir nie anders, als in einem Raume angeschaut werden kann, in mir selbst zu suchen ist. Woher es übrigens rühre, daß ich hier einen Berg und dort einen See sehen muß, und nicht umgekehrt den Berg dorthin und den See hierher versetzen kann, das läßt der Idealist gänzlich unerklärt, und das Widersinnige und Undenkbare, das darin liegt, daß meine Vorstellungskraft — aus freier Thätigkeit in diesem Augenblicke hierher den und dorthin jenen Gegenstand zaubern muß, bleibt ohne

alle Auflösung. Der kritische Idealismus hingegen weicht diesem Widerspruche vollkommen aus, indem er annimmt, daß dem Gemüthe, indem es eine Erscheinungswelt nach den ihm wesentlichen Vorstellungsgesetzen formt, doch etwas außer der Vorstellung, das diese erst möglich macht, gegeben sey; und daß in diesem Gegebenen seiner innern Natur nach aber uns ganz Unerkennbaren der Grund liege, warum sich das Gemüth diese und keine andern Objekte, an diesen und keinen andern Orten, zu diesen und keinen andern Zeiten vorstellen muß.

* * *

Ich will hier noch einige Worte über den Skepticismus in der Philosophie hinzufügen. Skeptiker heißen die, welche nicht nur alle oben genannte und ähnliche dogmatische Systeme, als solche, welche die Schranken der Vernunft verkennen und überschreiten, verwerfen, sondern überhaupt alles Philosophiren über diese Dinge für ganz vergeblich, ja für unge-

reimt halten, und glauben, daß der Natur der Sache nach sich nie etwas Vernünftiges darüber werde sagen lassen. Sie zweifeln nicht etwa nur, welches von den mehrern Systemen auf den Beifall der Vernunft mehr Anspruch als die übrigen habe, sondern sie behaupten, daß keines derselben diesen Beifall verdiene. Demnach setzen sie den Kriticismus mit den dogmatischen Systemen in eine Reihe, und beschuldigen ihn nicht weniger eines ungebührlichen Dogmatismus, als z. B. die Monadenlehre, den transscendenten Idealismus, die vorherbestimmte Harmonie u. s. w. Nur ist es schlimm, daß der Skeptiker sich eben des Fehlers schuldig macht, den er den Dogmatikern mit Grund, dem Kritiker aber ganz ohne Grund, vorwirft. Daß der Kritiker alles Dogmatisiren über das Nichtsinnliche für nichtig erklärt, dazu hat er, nachdem er, durch tiefe Untersuchungen über das menschliche Erkenntnisvermögen, die eigentlichen Schranken des objektiven Vernunftgebrauchs entdeckt hat, hinlängliche Befugnis: daß aber der Skep-

tiker, ungeachtet er weder die Grundsätze noch die Resultate der Kritik gelten läßt, dennoch nicht nur alle die andern Systeme verwirft, sondern auch dreist behauptet, daß es der Vernunft ewig durchaus unmöglich seyn werde, über das, was objektiv und was subjektiv in der menschlichen Erkenntnis sey, das Geringste zu bestimmen, dazu hat er keine Befugnis. Verdient nun also ein solcher Skepticismus (denn es giebt auch gemäßigtere Arten), indem er ohne hinreichenden Grund die absolute Unmöglichkeit alles Philosophirens behauptet, nicht eben sowohl den Nahmen eines anmaßenden Dogmatismus, als jene andern Systeme, welche über die Natur des Nichtsinnlichen etwas zu bestimmen wagen? Will aber der Skeptiker den Kritiker deshalb den Dogmatikern beizählen, weil er über die Natur und die Gränzen des Erkenntnisvermögens bestimmte Erklärungen giebt; so sollte er bedenken, daß der Kritiker hierzu in den ursprünglichen Faktis des Bewußtseyns (in der sich jedem so unabweislich aufdringenden Allgemein-

heit und Nothwendigkeit gewisser Vorstellungen) hinlänglichen Grund findet: da hingegen er selbst (der Skeptiker) gar keinen hinreichenden Grund für die Behauptung aufzuweisen hat, daß sich auch sogar über die ursprüngliche Natur und Einrichtung des menschlichen Gemüthes nie etwas bestimmtes sagen lasse, wodurch die Frage: „in wiefern unsere Vorstellungen von der Aussenwelt in unserm eigenen Vorstellungsvermögen, und — inwiefern sie in etwas Gegebenen gegründet seyen?" — ihrer Beantwortung näher gebracht werden könne.

Rationale Psychologie oder Seelenlehre.

Einleitung.

Jeder Mensch, der nur einige Zeit in der Welt lebt, erhält eine große Menge von Empfindungen und Vorstellungen aller Art. Eben so zahlreich und mannigfaltig sind die Aeußerungen seines Begehrungsvermögens, seine Neigungen, Begierden und Verabscheuungen, seine Entschliessungen und Handlungen. Diese unzähligen und so sehr verschiedenen Bestimmungen, Veränderungen und Abwechslungen seines Vorstellungs- und Begehrungszustandes hängen auf die man-

nigfaltigste und eine oft ganz unerklärliche Weise unter einander zusammen. Empfindungen und Gedanken entstehen aus andern Empfindungen und Gedanken: Begierden und Verabscheuungen oder Entschließungen haben ihren Grund in vorhergegangenen Empfindungen und Vorstellungen. Diese durchgängige ursachliche Verbindung unter den Aeußerungen der vorstellenden und begehrenden Kräfte ist eine so bekannte und unbezweifelte Sache, daß jeder Nachdenkende bei jedem Gemüthszustande, in den er sich versezt fühlt, als ausgemacht annimmt, daß derselbe durch gewisse vorhergegangene Bestimmungen seiner erkennenden und begehrenden Kräfte herbeigeführt worden sey; und selbst da, wo man diesen Zusammenhang nicht entdecken kann, sezt man doch als zuverlässig voraus, daß er vorhanden sey. Aber wäre ich auch so scharfsichtig und noch so glücklich in der Ausspürung und Entdeckung dieses oft sehr verborgenen Zusammenhangs unter meinen Gemüthsthätigkeiten, könnte ich aufs genaueste angeben, wie jede Bestimmung

meines Empfindungs- und Vorstellungsvermögens gerade diese Veränderungen meines Begehrungsvermögens hervorbringen müsse, und wie hingegen wieder gewisse Begierden oder Leidenschaften auf den Verstand zurückwirken, wie durch oft wiederholte Eindrücke oder Handlungen endlich herrschende Stimmungen, Gewohnheiten und Fertigkeiten entstehen, die wiederum auf die Wirksamkeit oder Richtung aller Kräfte den entschiedensten Einfluß haben, — gelänge es mir, sage ich, auch aufs Beste, die oft sehr versteckten und verschlungenen Fäden dieses Causalnexus zu entdecken und auseinander zu wickeln, und dadurch dem so natürlichen Streben meines Verstandes nach Zusammenhang Einheit und Ordnung Befriedigung zu verschaffen; so würde doch hierdurch meiner Vernunft und ihrem wesentlichen Bedürfnis und unablässigen Streben nach einer unbedingten Bedingung alles in der Erfahrung Gegebenen solange nicht Genüge geschehen, als ich nicht das gefunden hätte, was allen Aeußerungen meiner Gemüthsvermögen und

diesen Vermögen selbst zum Grunde liegt. Das Bewußtseyn, daß ich empfinde, denke, begehre, nöthigt mich, mir selbst Empfindungs- Denk- und Begehrungskräfte zuzuschreiben (denn den Gesetzen meines Verstandes zufolge sezt jede Thätigkeit, jedes Wirken eine Kraft, als dessen Bedingung, voraus): aber hiermit ist meine Vernunft noch nicht befriedigt. Dieser bleibt nehmlich die Frage übrig: „Wo findet sich denn die lezte Bedingung und der lezte Grund aller dieser verschiedenen Vermögensarten und Kräfte? denn keine Kraft besteht doch für sich, sondern jede sezt etwas für sich Bestehendes voraus, worin sie existirt. Dieses für sich Bestehende nun, welches in mir empfindet, denkt begehrt und verabscheut, nennen wir Seele. Wir sind diesem zufolge durch die Gesetze unserer eigenen vernünftigen Natur angewiesen, ja genöthigt, uns selbst eine Seele zuzuschreiben. Von dieser handelt die Psychologie oder Seelenlehre; welche in die empirische (Erfahrungsseelenlehre) und in die rationale eingetheilt wird.

Die erstere enthält das, was mich die Erfahrung von meinen Seelenvermögen, vermittelst ihrer Aeußerungen und Wirkungen, lehrt (denn ich kann von keinem Vermögen und von keiner Kraft anders, als durch ihre Wirkungen Kenntnis erhalten). Die andere sucht, nach Anleitung des Selbstbewußtseyns, den Begriff der Seele durch Vernunft zu bestimmen. Die empirische Seelenlehre ist in dem ersten Theile dieses Handbuchs geliefert worden: hier haben wir es also bloß mit der rationalen Seelenlehre zu thun.

I.

Von dem Selbstbewußtseyn, und dem durch dasselbe bestimmten Vernunftbegriffe der Seele.

Der Saz, welcher der ganzen rationalen Seelenlehre zum Grunde liegt, ist folgender: „Alle meine Empfindungen und Vorstellungen, mein

Begehren und Verabscheuen, meine Entschließungen und Handlungen werden von dem Selbstbewußtseyn, d. i. von dem Bewußtseyn, daß ich es bin, dem dieses alles zugehört, begleitet." Dieses Ich ist nicht der Körper — denn dieser gehört mir, das heißt dem Ich zu — sondern etwas durch die allgemeine Empfindungen und durch den Sprachgebrauch von dem Körper Verschiedenes. Dieses Selbstbewußtseyn aber nebst der durch dasselbe gegebenen Vorstellung Ich kann ich mir eben so wenig als für sich bestehend denken, wie jede andere Vorstellung: ich muß vielmehr ein Subjekt annehmen, dem die Vorstellung des Ich zukommt, welches mithin der dieser Vorstellung correspondirende Gegenstand ist, und, wie ich schon bemerkt habe, die Seele genannt wird. Die Seele ist also das bloß intelligibele Substrat des Selbstbewußtseyns und aller Vorstellungen und Empfindungen: sie ist ein an sich unbekanntes Etwas, von dessen innerer Natur, insofern es für sich besteht, ich aus dem Selbstbewußtseyn und allen innern Erscheinungen eben

so wenig wissen kann, als ich aus den äußern Erscheinungen von der innern Natur der ihnen zum Grunde liegenden Dinge an sich wissen und erkennen kann. Da aber das Selbstbewußtseyn nebst der Vorstellung Ich mir eben sowohl gegeben ist, und ich mithin an der Realität desselben eben so wenig zweifeln kann, als an der Realität der äußern Erscheinungen; so bin ich durch dasselbe in eben dem Grade zur Annahme eines intelligibeln Subjekts berechtigt, in welchem ich durch jede äußere Erscheinung zur Annahme eines an sich mir gänzlich unbekannten bloß denkbaren gegebenen Etwas, das die Erscheinung erst möglich macht, befugt, ja genöthigt bin. Es ist vielleicht weniger widersinnig und ungereimt, zu glauben, daß die äußern Erscheinungen bloßer Schein, ohne etwas für sich Bestehendes, — daß sie bloße Produkte des Vorstellungsvermögens, ohne etwas Objektives, seyen, als sich einzubilden, daß das Selbstbewußtseyn ohne ein Wesen oder Subjekt, das sich selbst bewußt ist, Statt haben könne, oder daß

wir uns unser zwar als existirender Wesen bewußt seyen, aber doch nicht wirklich existiren. Wenn es übrigens jemanden befremdet, daß seine Seele sich selbst, ihrer innern Natur nach, nicht zu erkennen vermag, der wird es auch befremdend finden müssen, daß das Auge sich nicht selbst sieht.

Hier fragt sich nun, ob die Seele eine Substanz genannt werden könne oder nicht? Zur Beantwortung dieser Frage wird folgendes dienen.

Es ist oben (im 3 Abschnitte der Ontologie) gezeigt worden, daß wir, vermöge eines ursprünglichen Verstandesgesetzes, bei jeder wahrgenommenen Veränderung etwas Bleibendes, in dem die Veränderung vorgeht, bei jeder Bestimmung (Prädikat, Accidens) etwas Beharrendes, das bestimmt wird, ein Subjekt, das nie Prädikat ist, voraussetzen müssen. Nun sind die Veränderungen und Bestimmungen theils solche, die wir an äußern, im Raume existirenden Objekten der Erfahrungen, theils solche, die wir in uns

selbst, bloß in der Zeit, wahrnehmen. Daß die Seele nicht in dem Verstande eine Substanz zu nennen sey, in welchem wir behaupten, daß bei allen außer uns im Raume bemerkten Veränderungen und Arten des Wechsels eine (im Raume existirende, materielle) Substanz vorausgesezt werde, das versteht sich von selbst, weil die Veränderungen, Bestimmungen und Kraftäusserungen der Seele nicht außer uns, sondern in uns vorgehen. Es wird nun darauf ankommen, ob wir berechtigt seyen, den Begriff der Substanz bloß auf das Materielle einzuschränken, oder ob wir auch bei den in uns vorgehenden Veränderungen und Bestimmungen des Denkens, Empfindens und Begehrens etwas Beharrendes annehmen müssen? Kein Mensch, der die Frage versteht, wird im Mindesten Bedenken tragen, auf den leztern Theil derselben mit Ja zu antworten. Das, was bei allen innern Veränderungen dasselbe bleibt und alles Wechselnde begleitet, ist das Selbstbewußtseyn (nebst der unmittelbar daraus entspringenden Vorstellung Ich). Zwischen

diesem und der Substanz äusserer Erscheinungen findet sich eine doppelte Aehnlichkeit. Denn gleichwie bei allen äußern Veränderungen und wechselnden Bestimmungen die Substanz beharret, so auch das Selbstbewußtseyn bei allen innern Veränderungen: und gleichwie der Begriff von der erstern durch die Erscheinungen und das in ihnen Wechselnde erst geweckt und entwickelt wird, so würden wir auch ohne Veränderungen unsers innern Zustandes uns unser selbst nicht bewußt seyn und uns unser eigenes Ich nicht vorstellen. Gleichwie indessen die materielle Substanz nicht die lezte unbedingte Bedingung der Erscheinung, sondern nur das bei dem Wechsel derselben stets in der Zeit Beharrende, die unbedingte Bedingung aber in dem Außer- oder Uebersinnlichen zu suchen und keinen Zeitbedingungen unterworfen ist; so ist auch das Selbstbewußtseyn nur das, was zu jeder Zeit, bei allem Wechsel in uns, stets dasselbe bleibt, nicht aber der lezte außer der Zeit existirende Grund oder die unbedingte Bedingung alles dessen,

was wir in uns wahrnehmen. Unser Empfinden, Denken und Begehren, oder vielmehr die Vorstellung unsers Empfindungs-Denk- und Begehrungszustandes nebst dem Selbstbewußtseyn sind lauter innere Anschauungen, mithin Erscheinungen, folglich bedingt, und nur unter der Bedingung eines bloß denkbaren Etwas, das ihnen zum Grunde liegt, möglich; gerade so, wie die äußern Erscheinungen etwas bloß Denkbares, das erscheint, voraussetzen. — Wird also die Seele als Ding an sich, das allen innern Erscheinungen zum Grunde liegt, aus dem schon so oft gedachten Bedürfnis der aufs Unbedingte ausgehenden Vernunft angenommen; so ist sie nicht eigentlich Gegenstand des Verstandesbegriffs der Substanz, sondern Gegenstand einer Vernunftidee; und als solcher muß die Seele gedacht werden — nicht als beharrend in der Zeit, sondern — als außer aller Zeit auf eine übersinnliche Weise existirend. In diesem Betrachte ist denn die Seele freilich eben so wenig Objekt des durch die Zeit versinnlichten reinen Verstandesbegriffs der Sub-

stanz, als das bei allen äußern Erscheinungen zum Grunde liegende Uebersinnliche in der Zeit beharrende Substanz ist. — Indessen ist schon oben gezeigt worden, daß der Gebrauch der Kategorien keinesweges bloß auf das Feld möglicher Erfahrung einzuschränken sey: denn, vorausgesezt, daß hinreichende Gründe vorhanden sind, das Daseyn übersinnlicher Objekte anzunehmen: wie ist es denn anders möglich, etwas über dieselben zu denken, als vermittelst der Kategorien? Ungeachtet wir uns also die Seele nicht als etwas in der Zeit Beharrendes vorstellen dürfen; so müssen wir sie doch als etwas nicht einem andern Ding Inhärirendes, sondern für sich Bestehendes, worin alle innern Erscheinungen und Veränderungen als in ihrer lezten Bedingung gegründet sind, d. h. als eine Substanz übersinnlicher Art denken. Freilich ist dies nur ein Denken, kein Erkennen: denn nur die durch die Zeit versinnlichten Kategorien sind tauglich, etwas durch sie zu erkennen; oder mit andern Worten, nur das in der Zeit Vorhan-

dene ist erkennbar: und es kann demnach durch eine noch so überlegte Anwendung der Kategorien auf übersinnliche Gegenstände dennoch keine eigentliche Erkenntnis von diesem zu Stande kommen, noch ihnen diejenige Art der Realität zugesichert werden, welche Erfahrungsgegenstände für unser empirisches Vorstellungsvermögen haben. Aber es ist schon an mehrern Orten in dieser Schrift dargethan worden, daß es eine sehr ungebührliche Anmaßung seyn würde, wenn jemand aus der Unmöglichkeit, die Dinge an sich anzuschauen, folgern wollte, daß unserer Vorstellung von ihnen gar nichts reales entspreche. Wir halten uns daher für befugt, selbst aus dem Gefühle der Nothwendigkeit, womit die Vorstellung intelligibeler Objekte, als unbedingter Bedingungen der Erscheinungen, sich uns aufdringt, zu schließen, daß derselben eine — freilich nicht anschauliche und erkennbare, sondern — übersinnliche Realität zukomme. Wir können dies freilich weder aus der Idee des Gegenstandes, noch aus Erfahrungsgesetzen ei=

gentlich streng beweisen: da wir aber doch in der uns wesentlichen Vorstellungsweise Gründe für unsere Meinung haben, die den Läugnern alles objektiven Uebersinnlichen gänzlich fehlen; so bleiben wir bei unserer Behauptung, bis die Gegner die Unwahrheit und Grundlosigkeit derselben darthun, — bis sie z. B. beweisen, daß Erscheinungen da seyen, ohne etwas, das erscheint oder die Erscheinungen verursacht; oder daß Vorstellungs- und Begehrungskräfte jeden Augenblick unsers Daseyns wirksam seyen, ohne daß ein Subjekt existire, in dem alle diese innern Erscheinungen gegründet seyen. Dem zufolge halten wir die Seele für eine nicht unter der Zeitform, sondern auf eine übersinnliche Art existirende Substanz, für ein für sich bestehendes, uns aber bloß denkbares, nicht erkennbares Wesen, welches den übersinnlichen Grund von allen den innern Bestimmungen enthält, die unsern gesammten Empfindungs- Vorstellungs- und Begehrungszustand ausmachen.

Nur auf diese Art scheint der Streit über die Substantialität der Seele, welcher aus Misverständnissen entstanden ist, beigelegt werden zu können.

II.

Von der Identität, Einheit, Einfachheit, Unsterblichkeit und Geistigkeit der menschlichen Seele.

Daß die Seele immer ein und dasselbe Wesen bleibe — dies ist es nehmlich, was man unter der Identität derselben versteht — schließt man daraus, weil, bei allem Wechsel der innern Bestimmungen (der Vorstellungen, Gefühle, Begierden, Entschließungen) doch das Selbstbewußtseyn immer dasselbe bleibt. Man kann diesen Schluß gelten lassen, wenn er nur keinen Anspruch auf den Nahmen eines strengen Beweises macht. Wollte jemand sagen, es sey doch

wohl möglich, daß, ungeachtet der Identität des Selbstbewußtseyns, das für sich Existirende, das wir Seele nennen, dennoch wechsele; so würden wir ihm antworten, daß bei unserer völligen Unwissenheit in Absicht auf die Dinge an sich, diese Möglichkeit eben so wenig behauptet als widerlegt werden könne; daß es aber bei der so unbezweifelten Identität des Selbstbewußtseyns wenigstens an Gründen der Wahrscheinlichkeit für eine so seltsame Meinung gänzlich fehle.

Aber ist das, was den lezten Grund aller innern Erscheinungen enthält, die Seele, als intelligibeles Wesen, auch nur Eins, oder müssen wir uns vorstellen, daß mehrere solcher Wesen zusammen wirken, um die sämtlichen innern Erscheinungen nebst dem Selbstbewußtseyn hervorzubringen? Die Antwort hierauf ist leicht. Obgleich das Leztere keinen absoluten Widerspruch enthält, und es nicht für etwas an sich Unmögliches gehalten werden kann, daß jeder Mensch mehrere Seelen habe, die eine zum Empfinden,

eine andere zum Erkennen, und wieder eine andere zum Begehren u. s. w.; so ist doch wenigstens nicht der geringste Grund vorhanden, so etwas anzunehmen. Vielmehr leitet uns die Natur des Selbstbewußtseyns, das nur Eins ist und worin sich nichts Mehreres entdecken läßt, ganz natürlich auf den Gedanken, daß in jedem Menschen auch nur eine einzige Seele wohne.

„Könnten aber nicht die Erscheinungen in unserm Innern (alles Vorstellen und Denken, alles Gefühl von Lust und Unlust, alles Begehren und Verabscheuen) Wirkungen von den Kräften unsers Körpers, als einer äußern Erscheinung, seyn, — so wie z. B. das Wachsen oder das Ausdünsten u. dgl. nichts weiter, als Wirkung körperlich-organischer Kräfte ist? Wenn dies wäre; so wäre es ganz unnöthig, eine eigene Substanz für alle jene innern Erscheinungen (eine Seele) anzunehmen." — So lautet der Einwurf der Materialisten, welche alle Erscheinungen des Vorstellens, Empfindens und

Begehrens für Aeußerungen bloß materieller Kräfte halten, und eine besondere Seelensubstanz läugnen. Hierauf antworte ich: Es läßt sich zwar nicht apodiktisch beweisen, daß die innern Erscheinungen schlechterdings nicht aus gewissen uns verborgenen Kräften der Materie entstehen können; allein dies ist auch alles, was dem Materialisten zugegeben werden muß. Wenn er aber damit nicht zufrieden, daß wir auf eigentliche Widerlegung seiner Meinung Verzicht thun, dieselbe für wahrscheinlich oder gar für gewiß auszugeben wagt; so antworten wir ihm, daß wir seine Hypothese aus dem Grunde für sehr unwahrscheinlich — daß ich nicht sage, ungereimt — halten, weil nicht nur alle innern Erscheinungen des Denkens und Wollens von allem, was wir in unserm Körper empfinden (Frost, Hitze, Hunger, Durst, Schmerz u. s. w.) wesentlich verschieden sind, sondern auch aus allem, was wir von der Materie überhaupt wissen, das Denken, Empfinden, Begehren und Verabscheuen durchaus nicht erklärt und begrif-

fen werden kann. So wenig wir die innere Natur der Körper kennen; so wissen wir doch gar vieles davon, z. B. die Kräfte und Gesetze der Bewegung, der Assimilation, der Anziehung und Schwere u. s. w. Aber keine einzige der uns bekannten Kräfte der Materie und der Gesetze, nach denen sie wirken, taugt dazu, aus ihnen jene innern Erscheinungen auch nur nothdürftig zu erklären und begreiflich zu machen. Sollte uns dies nicht zu der Behauptung berechtigen, daß das, was in uns empfindet, denkt, begehrt und sich seiner selbst bewußt ist, nicht der Körper, nichts Materielles, nichts einen Raum Erfüllendes, sondern Etwas außer Raum und Zeit Existirendes, d. h. eine übersinnliche bloß denkbare Substanz sey, wie wir die Seele als lezten Grund aller innern Erscheinungen beschrieben haben? Da alles Körperliche einen Raum erfüllt, was aber einen Raum erfüllt, aus Theilen zusammengesezt ist und in diese zertheilt werden kann; so erhellet, daß wir uns die Seele als eine nicht-zusammen-

gesezte, untheilbare Substanz denken müssen: und insofern nun das Nicht-zusammengesezte, Einfache dem Zusammengesezten entgegengesezt ist, insofern sagt man mit Recht, daß die Seele ein einfaches Wesen sey. Hierbei hat man sich aber wohl zu hüten, daß man die Seelen nicht in dem Verstande sich als einfache Substanzen vorstelle, als wären sie Ur-Elemente der Körper, oder als könnte aus einer erforderlichen Menge derselben durch Zusammensetzung etwas Körperliches entstehen. Einfache Substanzen in diesem Sinne giebt es gar nicht: denn so lange wir das Theilen der Materie auch nur in Gedanken fortsetzen; so nehmen die immer kleiner werdenden Theile, die wir auf diese Art erhalten, doch immer noch einen Raum ein, können mithin noch weiter getheilt werden, und sind also nicht einfach, sondern immer noch zusammengesezt. Das Prädikat der Einfachheit läßt sich der Seele nur insofern beilegen, als sie außer allem Raume existirt: es ist demnach mit den Prädikaten der Unsinnlichkeit, Nicht-an-

schaulichkeit einerlei. — „Aber wie, läßt es sich denn nicht denken, daß eben das übersinnliche Etwas, das dem Körper, als äußere Erscheinung, zum Grunde liegt, auch den lezten Grund der innern Erscheinungen enthalte; daß Ausdehnung, Bewegung u. s. w. auf der einen, und Empfinden, Denken, Begehren auf der andern Seite Erscheinungen eines und desselben Dings an sich seyen?“ Ich antworte: Dies läßt sich allerdings denken; aber das ist auch alles, was sich davon sagen läßt. Uebrigens ist diese Meinung nicht Materialismus. Denn der Materialist behauptet, die Kraft zu denken und zu wollen sey der Materie eigenthümlich (wie z. B. die Kraft der Anziehung): das der Materie zum Grunde liegende Ding an sich aber ist ja nicht selbst Materie, sondern ein unsinnliches, folglich immaterielles Objekt. Und wenn nun dieses zugleich das Substrat der Erscheinungen in meinem Innern d. h. die Seele ist; so ist ja die Seele etwas Immaterielles, wesentlich vom Körper Verschiedenes.

Körper werden zerstört, — nicht indem ihre Theile vernichtet, sondern — indem diese Theile zertrennt, aufgelöst werden. So stirbt und verwest ein thierischer Körper, so verwelkt oder verdörrt eine Pflanze, wenn der innere Zusammenhang ihrer Theile unterbrochen und zerrüttet, und hierdurch die Kraftäußerungen, welche das organische Leben ausmachen, gestört werden und zulezt ganz aufhören. Wenn nun die Seele nicht aus Theilen zusammengesezt ist; so kann sie auch nicht durch Zerrüttung oder Auflösung der Theile aufhören zu seyn: sie kann mithin nicht, wie der menschliche Körper, sterben. Auf diese Art folgert man die Unsterblichkeit der Seele aus ihrer Immaterialität oder Unkörperlichkeit, gegen die Materialisten, nach deren Meinung mit dem Tode des Körpers alles Empfinden, Denken und Bewußtseyn, als bloße Aeußerungen körperlicher Kräfte, aufhört. Indessen lehrt ein geringes Nachdenken, daß die Immaterialität der Seele nicht hinreicht, die Unsterblichkeit derselben in der vollen Bedeu-

tung des Wortes darzuthun; gesezt auch, unsere Kenntnis von der Seele, als einem unkörperlichen Wesen, wäre noch weit vollkommener, als sie wirklich ist. Denn es läßt sich wenigstens denken, daß es, außer der Auflösung und Trennung der Theile, noch andere Arten gebe, wie ein Ding — selbst ein einfaches Ding, aufhören kann, das zu seyn, was es war, oder die Kräfte und Wirkungen zu äußern, die es vorher äußerte. Demnach wäre es nichts Undenkbares, daß nach der Zerstörung des Körpers und seines organischen Lebens, mit welchem alle Erscheinungen in unserm Innern, das Bewußtseyn, Denken, Empfinden u. s. w. in sehr enger Verbindung standen, alle diese innern Erscheinungen aufhörten, obschon das Ding an sich, das wir Seele nennen, fortexistirte. — Wenn aber gleich die Unsterblichkeit der Seele aus ihrer Einfachheit nicht streng bewiesen werden kann; so darf doch darum unser Glaube an ein Leben nach dem Tode nicht wankend werden. Denn es finden sich in unserer eigenen mo=

ralischen Natur und in unserm Verhältnis zu dem Regierer der physischen und moralischen Welt hinreichende Gründe, die uns berechtigen, ja nöthigen, nicht nur die Fortdauer des in uns denkenden und wollenden Subjekts nach dem Tode des Körpers, sondern auch eine Erhöhung seiner intellektuellen und moralischen Wirksamkeit nach seiner Trennung von der Materie zuversichtlich anzunehmen; wie an andern Orten (in der moralischen Religionslehre) ausführlich wird gezeigt werden. Dieser Glaube an Unsterblichkeit steht nun desto fester und unerschütterlicher, nachdem wir durch eine kritische Beleuchtung unsers Erkenntnisvermögens überzeugt sind, daß wir von der eigentlichen Natur dessen, was allen Erscheinungen, den innern sowohl als den äußern zum Grunde liegt, nichts wissen und nichts wissen können, weil dasselbe kein Objekt möglicher Erfahrung ist; daß wir mithin auch in Ansehung des intelligibeln Substrats der innern Erscheinung, unserer Seele, viel zu unwissend sind, als daß wir es wagen dürften

zu behaupten, daß dasselbe nicht auch nach aufgehobener Verbindung mit dem Körper als ein empfindendes, denkendes und wollendes Wesen fortdauern werde; daß folglich alle Einwürfe des Materialismus, der den wichtigen Unterschied der Erscheinung und des Dings an sich gänzlich verkennt, und die Materie, als etwas für sich existirendes, für das Princip des Denkens und Wollens hält, — von gar keiner Bedeutung sind, und gegen die aus der moralischen Natur hergenommenen Gründe für die Unsterblichkeit nicht das Mindeste vermögen. Gesezt man nähme auch an, das mir an sich unbekannte Etwas, das allen Erscheinungen in meinem Innern als lezte Bedingung zum Grunde liegt, enthalte auch die lezte unbedingte Bedingung meines Körpers, als einer äußern Erscheinung; so würde dennoch der moralische Glaube an Unsterblichkeit unerschüttert bestehen. Denn man wird doch nicht durch folgenden Schluß diesem Glauben Abbruch zu thun wähnen: Sobald der Mensch stirbt; so hört das für sich be-

stehende unbekannte Etwas, welches sowohl bei der äußern Erscheinung des Körpers dieses Menschen, als auch bei den Erscheinungen des Vorstellens und Begehrens in dem Innern desselben zum Grunde liegt, auf, mir als lebendiger menschlicher Körper zu erscheinen, folglich muß es in demselben Augenblicke auch aufhören, sich selbst als denkendes und wollendes Wesen zu erscheinen! — Wer würde eine solche Folgerung erträglich finden?

Da eine einfache denkende und unzerstörbare Substanz ein Geist genannt wird; so erhellet aus den bisherigen Untersuchungen, ob und in wiefern die menschliche Seele diesen Nahmen führen könne. Es sind, wie wir gesehen haben, in unserm Bewußtseyn allerdings Gründe vorhanden, uns die Seele als ein solches geistiges Wesen zu denken: daß aber auf unbezweifeltes Wissen und auf strenges Beweisen in solchen Dingen Verzicht gethan werden müsse, darf hier wohl nicht nochmals erinnert werden. — Bei der Untersuchung unsers moralisch praktischen

Vermögens wird sich entdecken, daß es für die Geistigkeit und alle in dieser Idee begriffenen Prädikate noch Gründe von ganz anderer Art giebt. — Daß übrigens dem Materialismus, welcher keine andern, als materielle Substanzen in der Welt annimmt, nicht nur der Spiritualismus, der die Existenz materieller und immaterieller Dinge behauptet, sondern auch der Idealismus, welcher bloß das Daseyn immaterieller Substanzen gelten läßt, entgegenstehe, darf kaum erinnert werden. Der Materialist und der Idealist werden auch Monisten genannt, insofern beide nur Substanzen von einerlei Art (der erste bloß materielle, der lezte bloß immaterielle) annehmen. Diejenigen Spiritualisten aber, welche die Welt aus zweierlei wesentlich verschiedenen Substanzen (Geistern und Körpern, beide fälschlich als Dinge an sich gedacht) bestehen lassen, heißen Dualisten.

III.

Von der Verbindung der Seele mit dem Körper, und noch einigen ähnlichen spekulativen Gegenständen.

Man hat sich von jeher, so lange man noch Körper und Geist für wesentlich verschiedene Dinge an sich hielt, viel zu schaffen gemacht, um die Frage zu beantworten: wie doch zwei so verschiedenartige Substanzen mit einander in dieser genauen Gemeinschaft stehen können, deren wir uns in jedem Augenblick unsers Lebens bewußt sind? Ich werde gewahr, daß, wenn äußere Gegenstände auf meine Sinne wirken, in meinem Innern gewisse ihnen entsprechende Veränderungen (Empfindungen, Vorstellungen, Begehren, Verabscheuen) entstehen. Eben so allgemein bekannt ist es, daß gewisse Veränderungen in meinem Innern (Wahrnehmungen, Empfindungen, Begierden) ihnen correspondirende Veränderungen in meinem Körper zu

Folgen haben. Affekten und Leidenschaften versetzen Blut und Nerven in eine bald heftigere, bald sanftere Bewegung; und wenn ich etwas will oder nicht will; so bewegen sich Hände und Füße diesem Wollen und Nichtwollen gemäß. Wie geht das zu? — hat man gefragt. — Wie ist das möglich? Die Antworten auf diese Frage sind sehr verschieden ausgefallen.

Einige haben einen wechselseitigen physischen Einfluß des Körpers auf die Seele und dieser auf jenen behauptet. Wenn die Seele, sagen sie, etwas will; so bringt sie auf eine freilich unbegreifliche, jedoch ganz natürliche Art die ihrem Willen entsprechenden Bewegungen im Körper hervor: und auf eine eben so natürliche Weise verursachen die Eindrücke sinnlicher Gegenstände auf die Organe des Körpers (z. B. auf das Auge) gewisse Empfindungen und Vorstellungen in unserm Innern. — Andern schien es widersinnig, daß zwei so ganz heterogene Substanzen (Geist und Materie) gegenseitig auf einander einfließen sollten, und sie fanden es

wohl gar wahrscheinlicher, daß die Gottheit selbst unmittelbar diejenigen Veränderungen sowohl in der Seele als im Körper wirke, welche mit dem jedesmaligen Zustande des andern dieser beiden Theile des Menschen übereinstimmten. So z. B. wenn meine Sehnerven von den Strahlen der Sonne afficirt werden; so ist es, nach der Meinung dieser Philosophen, nicht eigentlich der Eindruck des Lichts auf die Sinnwerkzeuge, welcher die Vorstellung der Sonne in meiner Seele bewirkt, sondern Gott selbst bringt diese Vorstellung auf eine unmittelbare Art hervor: und wenn meine Seele will, die Hand solle schreiben; so bewegt nicht sie (die Seele), sondern Gott meine Hand dergestalt, daß Buchstaben und Worte auf dem Papier entstehen, welche mit den Vorstellungen der Seele übereinstimmen. Nach dieser Hypothese sind die Bestimmungen des Körpers und der Seele nicht natürliche, sondern nur gelegenheitliche Ursachen von gewissen ihnen entsprechenden Bestimmungen in dem andern dieser beiden we-

sentlichen Bestandtheile des Menschen; Gott selbst ist höchst wunderbarer Weise die wahre wirkende Ursache: und der natürliche Causalzusammenhang, welchen wir zwischen dem, was in unserer Seele und dem, was in unserm Körper vorgeht, wahrzunehmen glauben, ist eine bloße Täuschung. — Etwas künstlicher, aber nicht weniger unnatürlich, als die so eben erklärte Cartesianische Hypothese der gelegenheitlichen Ursachen, — ist Leibnizens System der vorherbestimmten Harmonie. Der Schöpfer, sagen die Vertheidiger dieser Meinung, hat von Anbeginn jeder menschlichen Seele und jedem menschlichen Körper die ursprüngliche und ganz eigenthümliche Einrichtung gegeben, daß in jedem dieser Bestandtheile des Menschen die Veränderungen, welche von dem andern abzuhängen scheinen, ganz von selbst erfolgen. Ich sehe z. B. einen mir Gefahr drohenden Gegenstand, etwa ein reißendes Thier: und die Folge davon ist, daß ich, so geschwind ich kann, die Flucht ergreife. Hier kommt es mir denn

freilich vor, als wenn der Anblick des reißenden Thiers die Vorstellung von demselben in meinem Gemüthe, und vermittelst dieser den Affekt der Furcht erzeugt hätte, — und als wenn hierauf dieser Affekt wieder auf meinen Körper zurückwirkte und meine Füße zum Laufen in Bewegung sezte. Allein so verhält es sich nicht wirklich. Es entwickelt sich vielmehr zu eben der Zeit, wo der furchtbare Gegenstand sich meinen Augen darstellt, die Vorstellung desselben in meiner Seele ganz von selbst, oder er entsteht einzig und allein aus Ursachen, die tief in meinem Innern verborgen liegen, ohne daß ein Eindruck von außen das Geringste hierzu beitragen darf. Und eben so erfolgt auch die Bewegung meiner laufenden Füße ganz von selbst nach innern mechanischen Gesetzen, aus Ursachen, die in der ursprünglichen Einrichtung meines Körpers und den vorhergegangenen Bewegungen desselben gesucht werden müssen. Kurz, Seele und Körper sind zwei neben einander hängenden Uhren ähnlich, welche so gemacht und so gestellt

sind, daß der Zeiger der einen in jedem Augenblicke auf die nehmliche Minute und Sekunde deutet, welche auch die andere anzeigt, und daß jeder Stundenschlag der einen mit jedem der andern in denselben Zeitmoment fällt. Gleichwie jede von diesen beiden Uhren bloß durch ihren eigenen innern Mechanismus getrieben wird, wiewohl es bei dem ersten Anblicke scheinen möchte, daß ihre Uebereinstimmung die Folge einer wechselseitigen Einwirkung sey; eben so erfolgen auch mein ganzes Leben hindurch, alle Veränderungen, sowohl in meinem Körper als in meiner Seele, vermittelst einer Art von innerm Mechanismus ganz von selbst, ob es mir gleich so vorkommt, als ob sowohl meine Seele durch gewisse Einflüsse und Eindrücke von Seiten meines Körpers bestimmt, als auch dieser durch die Vorstellungen und das Wollen der Seele in Bewegung und Thätigkeit versezt werde.

Man sieht leicht, daß diese Erklärungen der Gemeinschaft zwischen Seele und Körper sämmt-

lich voraussetzen, daß die Materie, eben so wie der Geist, etwas in dieser Form für sich Existirendes, und daß sie sogar für die Gottheit eben das sey, was sie für uns ist: eine Voraussetzung, aus welcher das Unstatthafte und Unbefriedigende aller dieser Hypothesen leicht zu erklären ist. Wenn hingegen mein Körper, so wie jede Materie, Erscheinung eines intelligibeln Dinges an sich, und alle meine Seelenbestimmungen (das Vorstellen, Begehren, Verabscheuen u. s. w.) ebenfalls Erscheinungen eines bloß intelligibeln Subjekts sind; so sind die wechselseitig auf einander wirkenden Dinge beiderseits Erscheinungen, folglich nicht so ganz ungleichartig, als das Immaterielle und das Materielle, beides, als an sich so existirend, betrachtet. Es wirkt also hier Erscheinung auf Erscheinung: und obgleich die eigentliche Art und Weise, wie innere und äußere Erscheinung gegenseitig auf einander einfließen, nicht erklärt werden kann; so darf uns das doch kein Bedenken verursachen, — da es ja auch unbegreiflich und unerklärlich ist, wie

äußere Erscheinungen (Körper, durch Anziehen, Zurückstoßen, Druck u. s. w.) auf einander wirken. — Der physische Einfluß unserer Empfindungen, Gedanken, Begierden und Verabscheuungen (als Erscheinungen betrachtet) auf den Körper und dessen Zustand (ebenfalls als Erscheinung betrachtet), und umgekehrt, — bleibt also immer das Vernünftigste, was sich in Absicht auf eine so geheimnisvolle Sache annehmen läßt. Ich habe nichts weiter hierüber zu sagen, als dies Wenige: Da die eigentliche Art und Weise, wie die Gegenstände einem vorstellenden Wesen erscheinen (wie wir z. B. die Dinge in Raum und Zeit anschauen), uns ein unauflösliches Räthsel ist und ewig bleiben wird; — wie wollen wir uns denn darüber beklagen, daß uns das Band, wodurch die äußern und die innern Erscheinungen zusammenhängen, verborgen ist?

Einige andere sonst gewöhnlich in der rationalen Psychologie vorkommende Fragen darf man nur hören, um sogleich einzusehen, daß sie

unbeantwortlich sind; entweder weil sie etwas Widersinniges in sich schließen, oder weil sie mit einer Art von transscendenten Vorwitze, wenn ich so sagen darf, aufgeworfen werden. Eine dieser Fragen ist die: woher die menschliche Seele ihren Ursprung habe? Man kann hierauf antworten: die speculative Vernunft ist gar nicht genöthigt, nach einem Grunde oder dem Ursprunge der Seele zu fragen; denn es hindert sie ja nichts, die Seele selbst (als Ding an sich) für etwas Unbedingtes zu halten. Sind aber Gründe vorhanden, die Seele als abhängig von einem andern transscendentalen, intelligibeln Wesen (der Gottheit) zu denken; so ist dies eine bloß denkbare, nicht erkennbare Dependenz, von der sich weiter gar nichts sagen läßt, als daß wir sie uns als ein mit der Abhängigkeit und Causalverbindung im Felde möglicher Erfahrung analoges Verhältnis vorstellen müssen. In der rationalen Theologie und der Religionslehre kommt diese Sache noch einmal vor.

Aber fragt man weiter, in welchem Zustande befand sich denn die Seele eines Menschen vor seiner Geburt? oder ist sie vielleicht erst bei der Zeugung oder Geburt entstanden? — Wenn die Seele in der Zeit existirte; so ließe sich diese Frage noch hören. Aber da sie, insofern sie ein für sich existirendes Wesen ist, den Zeitbedingungen gar nicht unterworfen ist; so kann bei ihr von Entstehen und Vergehen gar nicht die Rede seyn. Wenn also die gedachte Frage noch irgend einen vernünftigen Sinn haben soll; so kann sie nichts anders als dieses heißen: was geht mit der Seele, als einem intelligibeln Subjekte vor, insofern sie sich ihrer selbst als einer Bewohnerin eines materiellen Körpers, durch den sie sich eine Außenwelt vorstellt, bewußt wird? Wer wird aber, nachdem die Frage so ausgedrückt ist, es für möglich halten, daß wir, so lange unser gegenwärtiger Vorstellungs- und Erkenntniszustand dauert, etwas Verständliches und Vernünftiges zu ihrer Beantwortung sagen sollten? — Ob sich die Seele vor diesem Leben in

einem andern Vorstellungszustande befunden? ob sie vermittelst einer andern Art von Sinnlichkeit die Dinge, welche ihr jezt als Körper erscheinen, angeschaut habe? — hierüber bleibt es zwar der Einbildungskraft unverwehrt, allerhand kühne Vermuthungen zu wagen, — für die Vernunft aber giebt es hier weder etwas zu bejahen noch zu verneinen. — Was endlich den Zustand der Seele nach dem Tode des Leibes betrifft; so läßt sich auch hier fragen: wird das denkende und wollende Subjekt bei dem Aufhören des organischen Lebens des Körpers ganz aus dem Zustande sinnlicher Anschauung heraustreten, oder wird ihm etwas von Sinnlichkeit anhängen bleiben? Man drückt diese Fragen sonst auch so aus: wird die Seele nach ihrer Trennung von dieser gröbern irdischen Hülle ganz ohne Körper existiren und gar nichts von ihrer gegenwärtigen Art, sich die Welt vorzustellen, beibehalten? oder wird sie einem Körper von feinerer Materie mit sich nehmen? Und ist das erstere; was hat man sich unter der Art und Weise zu denken, wie ein

rein geistiges Wesen, ganz ohne Körper, sich die Welt vorstellen wird? Auf alle diese Fragen läßt sich mit aller Mühe und Anstrengung keine verständliche, ich will nicht sagen, befriedigende Antwort ergrübeln. Es ist von großem Nutzen, sich zu überzeugen, daß, und aus welchen Gründen, hier keine Antwort möglich ist; einmal, damit man sich die undankbare Mühe, darnach zu suchen, ersparen möge, — und dann auch, damit man vor der Schwachheit, die abentheuerlichen Träumereien einer ungezügelten Einbildungskraft für Vernunftaussichten in die Ewigkeit zu halten, auf immer verwahrt bleibe.

Man sieht aus dem Gesagten, daß sich die Fortdauer der Seele nach dem Tode, als eines denkenden, wollenden, sich seiner Persönlichkeit bewußten Wesens, aus eigentlich metaphysischen und speculativen Gründen nicht streng beweisen, noch auch die Beschaffenheit ihres Zustandes nach dem Tode des Körpers sich bestimmen läßt. Indessen giebt es ganz andere Quellen eines hinlänglichen beruhigenden Glaubens an ein künftiges

endloses Leben. Der Mensch unterscheidet sich von allen übrigen lebenden Wesen durch die Anlage und Empfänglichkeit für eine gränzenlose Vervollkommnung seiner Natur und eine bis ins Unendliche fortschreitende Ausbildung seiner geistigen Kräfte. Besonders ist er als ein moralisches Wesen eines unendlichen Wachsthums in der Tugend fähig; und ein unbedingtes Gesez seiner Vernunft weißt ihm das als seine eigentliche Bestimmung an, sich dem Ideale vollkommener Moralität ohne Unterlaß immer mehr zu nähern. Wozu dies alles, wenn der Mensch nur wenige Jahr hier lebt, um auf ewig vernichtet zu werden? Entweder ist also die menschliche Seele unsterblich, — oder der Mensch mit diesen Anlagen, Fähigkeiten und Gesetzen seiner Natur ist das größte und unauflöslichste aller Räthsel. — Doch hiervon mehreres in der Religionslehre. Hier nur noch dieses Einzige. Wenn wir darauf Verzicht thun, die menschliche Seele ihrer innern Natur nach zu erkennen und aus derselben ihre Unsterblichkeit auf eine für jedermann

überzeugende Art darzuthun; so kann auch niemand sich anmaßen, aus der Natur und Beschaffenheit der Seele zu beweisen, daß sie den Tod des Leibes nicht überleben werde. Die kritische Untersuchung unsers Erkenntnisvermögens und das große Resultat dieser Untersuchung, daß wir von der Natur der Dinge an sich (folglich auch des intelligibeln Substrats aller innern Erscheinungen) nichts wissen können, — gewährt uns demnach diesen Hauptgewinn, daß der auf unsere moralische Natur gegründete Glaube an eine ewige Fortdauer nun desto unerschütterlicher steht, je unbedeutender und verächtlicher alle Gegengründe, welche die Bestreiter dieses Glaubens aus der innern Natur der Seele herzunehmen sich anmaßen, uns nothwendig erscheinen müssen.

Rationale Theologie oder Gotteslehre.

Einleitung.

Man kann sich sowohl eine aus bloßer Vernunft geschöpfte, als auch eine durch übernatürliche Offenbarung erhaltene Lehre von Gott gedenken. Daß gewissen Menschen oder ganzen Völkern eine Kenntnis von Gott, seinem Verhältnis zu der Welt und seinem Willen auf eine übernatürliche Art mitgetheilt sey, wird hiermit nicht gesagt. Aber es läßt sich doch wohl denken, daß ein höheres übersinnliches Wesen, vermittelst einer hyperphysischen, wunderberen Wir-

kung, sich den Menschen zu erkennen gebe: denn die Unmöglichkeit einer solchen übernatürlichen Offenbarung läßt sich aus Vernunftgründen und der Natur der Sache eben so wenig darthun, als die Unmöglichkeit der Wunder überhaupt. Hier ist indessen bloß von dem die Rede, was die sich selbst überlassene Vernunft von Gott weiß oder zu wissen glaubt.

I.

Was ist Gott? und auf welchem Wege gelangt die Vernunft zum Glauben an dessen Daseyn?

Die gemeine Menschenvernunft denkt sich unter Gott — den verständigen Urheber von dem Daseyn, der ganzen Einrichtung und der Fortdauer der Welt. Dieser Begriff von Gott ist hinreichend, um diese Betrachtung damit anzufangen, in deren Verfolg derselbe erst seine genauern Bestimmungen erhalten wird.

Woher kommt es, daß der Glaube an etwas Uebersinnliches, von dem diese Sinnenwelt abhängt (an Gott oder Götter), von jeher so allgemein unter den Menschen war und es noch ist? Wäre es nicht vernünftiger und natürlicher, der kurzsichtige Mensch schränkte sich mit seinen Beobachtungen und Gedanken auf das Feld der ihm möglichen Erfahrungen ein; er suchte hier seine Kenntnisse so sehr zu erweitern, als es ihm möglich wäre, ohne mit seinen Spekulationen über die Gränzen dieser Sinnenwelt hinauszufliegen, und sich Ideen von überirdischen Wesen zu schaffen, die eben darum, weil sie überirdisch und übersinnlich sind, nach ihrer Natur und ihrer Art zu existiren und zu wirken, ihm durchaus unerkennbar und unbegreiflich seyn müssen? Ich antworte: Unnatürlich ist dieser Glaube an etwas Höheres, Uebersinnliches dem Menschen so wenig, daß vielmehr seine Vernunft, vermöge ihres natürlichen Strebens nach dem Unbedingten, ihn gleichsam unwiderstehlich dazu hintreibt. In dem ganzen weiten Felde der Erfahrung findet

sich nichts, das an sich unbedingt oder absolut nothwendig existirte: alles ist vielmehr durch etwas anders bedingt, an sich zufällig, und nur unter der Voraussetzung seiner Ursache, d. h. bedingt nothwendig. Nun schließt die gemeine Vernunft weiter: „Ist jedes Ding, das zur Welt gehört, zufällig; so ist auch die ganze Welt zufällig; sie könnte also auch nicht existiren; und daß sie existirt, davon kann der Grund nicht in ihr selbst, sondern er muß außer ihr, in einem nicht zur Welt gehörenden Wesen, liegen. Dieses kann nicht wieder zufällig, nicht von einer noch höhern Ursache abhängig seyn, — denn sonst gehörte es mit zu der Welt, — sondern es muß ganz unbedingt von allem andern unabhängig, bloß durch sich selbst, schlechthin nothwendig existiren. Diese lezte, schlechthin unbedingte, absolut nothwendige Bedingung des Daseyns der Welt nennen wir Gott." — Es kommt bei dieser Schlußart von der Zufälligkeit des Weltganzen auf einen absolut nothwendigen Urheber desselben nicht darauf an, ob diese

Welt so oder anders eingerichtet, ob sie groß oder klein sey, ob sie viele oder wenige Beweise von Macht, Weisheit und Güte enthalte, ob sich Ordnung und Zweckmäßigkeit, oder Unordnung und Verwirrung in derselben entdecke. Auch eine Welt, die gar keine Spuren von einem alles ordnenden Verstande enthielte, eine Welt, worin alles — nicht auf Glückseligkeit, sondern — auf Unglückseligkeit ihre Bewohner angelegt zu seyn schiene, würde, nach dieser Schlußart vom Bedingten aufs Unbedingte, die Annahme eines einzig und allein von sich selbst abhängigen Urwesens nothwendig machen. Ja gesezt, es existirte außer mir kein anderes empfindendes und denkendes endliches Wesen, und meine ganze Welt wäre das Haus, das ich bewohne; würde ich nicht auch dann durch die Natur meiner Vernunft genöthigt seyn, etwas an sich Nothwendiges, als den Grund von meinem und der wenigen mich umgebenden Dinge Daseyn anzunehmen? So scheint es wenigstens der gemeinen Menschenvernunft. Ich würde, sagte ein be-

rühmter Weiser, an eine Gottheit, an ein von sich selbst existirendes schlechthin nothwendiges Wesen glauben müssen, wenn auch nur ein Stroh- oder Grashalm existirt. Natürlicher Weise aber muß die Idee von diesem ersten und unbedingten Wesen desto erhabener seyn, je grösser die Menge der durch dasselbe existirenden Dinge und je vortrefflicher die ganze Einrichtung des Weltalls (des Inbegriffs aller von ihm erschaffenen Dinge) bei fortgesezter Beobachtung und Untersuchung erscheint. — Ehe wir weiter gehen, wollen wir diesen kosmotheologischen (aus dem Daseyn einer an sich zufälligen Welt geführten) Beweis einer kurzen Prüfung unterwerfen.

Es ist in der Kosmologie gezeigt worden, daß bei dem Schlusse von der Zufälligkeit und Bedingtheit aller Weltwesen auf das unbedingte, absolut nothwendige Daseyn einer ersten Ursache, vorausgesezt wird, daß die ganze Sinnenwelt das an und für sich sey, was sie für uns, mit diesem sinnlichen Vorstellungsvermögen begabte

Wesen ist. Denn wäre das; so würde mit dem Bedingten die ganze vollständige Reihe der Bedingungen und selbst die oberste unbedingte Bedingung, welche die ganze Reihe schlöße, zugleich mit gegeben seyn: oder mit andern Worten, — es würde der Anschauung möglich seyn, durch lange genug fortgesetztes Aufsteigen vom Bedingten zu der Bedingung, und von dieser zu einer noch höhern Bedingung, endlich zur Wahrnehmung desjenigen Bedingten zu gelangen, dessen Bedingung und Ursache nicht wieder etwas Bedingtes, sondern etwas Unbedingtes, für sich schlechthin nothwendig Existirendes wäre. Diese Möglichkeit, vermittelst eines immer fortgesetzten Regressus von der Wirkung auf die Ursache und von dem Bedingten auf die Bedingung endlich auf etwas der Zeit nach Allererstes zu kommen, fällt gänzlich weg, wenn die Zeit nicht etwas an sich Existirendes, sondern nur eine ursprüngliche Form meines Vorstellungsvermögens ist, und alles in der Zeit vorhandene nicht so an und für sich existirt, sondern nur Erscheinung

ist. Denn nun kann die sinnliche Wahrnehmung und selbst die Einbildungskraft, sie gehe so weit zurück als sie nur wolle, bei keinem Zeitpunkte, als dem absolut ersten, und bei keiner Erscheinung als der ersten stehen bleiben; sondern sie muß bei jedem Zeitmomente eine vor demselben vorhergegangene Zeit, und bei jeder Erscheinung eine vor ihr vorhanden gewesene Ursache voraussetzen: und so entsteht denn ein Regressus ins Unendliche, eine Reihe ohne Anfang, oder vielmehr ein Aufsteigen in Gedanken vom Bedingten zu der Bedingung, und von dieser wieder zu immer noch höhern Bedingungen, wobei man nie bis zum Ersten und Höchsten, nie bis zur unbedingten Bedingung der ganzen Reihe kommt. — „Aber, fragt man, wo findet sich denn das Unbedingte, worauf die Vernunft so laut und ernstlich dringt, wenn es nicht in einer ersten und schlechthin nothwendigen Ursache der ganzen Weltreihe zu finden ist? denn irgendwo muß es doch anzutreffen seyn!" Die Antwort hierauf ist schon in der Kosmologie gegeben worden.

Der Regressus in der Zeit ist nehmlich ja nicht der einzige Weg, auf dem die Vernunft zum Unbedingten, als dem lezten Ziele ihres Strebens, zu gelangen versuchen kann; sondern es giebt außer diesem auch noch einen Regressus von der Erscheinung zu dem Erscheinenden. Und wenn wir uns nun durch ein wesentliches Gesez unserer vernünftigen Natur genöthigt fühlen, allen Welterscheinungen ein unbekanntes, bloß intelligibeles Etwas zum Grunde zu legen; so sind zwei Fälle denkbar: erstlich, daß das den Erscheinungen zum Grunde liegende Intelligibele selbst das absolut nothwendige, lezte Unbedingte aller Weltwesen sey, nachdem die Vernunft so begierig forscht; oder daß dieses intelligibele Substrat aller Erscheinungen von einem unbedingt und schlechthin nothwendig existirenden Wesen abhänge. Das Eine läßt sich so gut denken wie das Andere: aber behaupten können wir keines von beiden; dazu kennen wir das Uebersinnliche viel zu wenig. Nur so viel kann ich mit Gewißheit sagen, daß es, wofern

die Erscheinungswelt in Dingen an sich gegründet ist, selbst durch die Natur dieser Dinge an sich und ihr Verhältnis zu diesem meinem Vorstellungsvermögen, mir aufgegeben ist, im Aufsteigen von den Wirkungen zu den Ursachen nie stille zu stehen, sondern diesen Regressus ins Unendliche fortzusetzen: woraus denn folgt, daß sich auf diesem Wege das absolut nothwendige unbedingte Wesen nicht entdecken läßt, sondern die einzig mögliche Art und Weise, wie der nach dem Unbedingten hinstrebenden Vernunft Genüge geschehen kann, die ist, daß sie dieses Unbedingte entweder in den allen Erscheinungen zum Grunde liegenden Dingen an sich, oder in einem höchsten Wesen, von dem selbst diese Dinge an sich auf eine uns freilich unbegreifliche Art abhängen, zu suchen habe. — Es erhellet hieraus, daß der kosmotheologische Beweis, welcher aus dem Begriffe einer zufällig existirenden Welt das Daseyn eines absolut nothwendigen Urwesens zu erweisen sich anheischig macht, das nicht alles leistet, was er erwarten läßt.

Denn insofern es sich denken läßt, daß die den Erscheinungen zum Grunde liegenden Dinge an sich selbst schlechthin nothwendig seyen, insofern läßt es sich auch denken, daß diese Welt das seyn könne und wirklich sey, was sie ist, ohne daß ein Gott, als Schöpfer derselben, existire. Das Daseyn Gottes kann also auf diesem Wege wenigstens nicht eigentlich erwiesen werden: denn was erwiesen worden, davon ist das Gegentheil gar nicht denkbar, nicht möglich; welches aber, wie wir gesehen haben, hier der Fall nicht ist. — Doch ich gehe weiter!

II.

Fortsetzung.

Gesezt, die Vernunft wäre durch den kosmotheologischen Beweis von dem Daseyn eines Urwesens, eines ersten Grundes aller Dinge, vollkommen überzeugt; so würde sie doch, allein durch den Schluß von der Zufälligkeit der Welt

auf das Daseyn eines absolut nothwendigen Wesens, noch nichts von der Natur und den Eigenschaften dieses Urwesens mit Bestimmtheit wissen: und ihr Begriff von demselben würde immer schwankend und dunkel bleiben, wenn sie nicht durch die wahrgenommene Beschaffenheit der Weltwesen, ihre Verbindung zu einem grossen Ganzen und die Zweckmäßigkeit aller Theile desselben, in Stand gesezt würde, sich eine bestimmtere Idee von dem Welturheber zu bilden. Dies ist wirklich der Fall bei der Sinnenwelt, welche wir bewohnen. Diese enthält so vieles, was uns auf eine unbegreiflich große Macht, Weisheit und Güte ihres Urhebers schließen läßt, daß man sie sehr treffend den Spiegel der Eigenschaften und Vollkommenheiten Gottes genannt hat. Wenn wir an die unermeßliche Größe des Weltganzen und an die unzählbare Menge der Geschöpfe, die es in sich schließt, gedenken; wie erhaben muß dann unsere Vorstellung von dem Wesen werden, welches der Grund von diesem allem ist! Wer erstaunt nicht,

wenn er in einer heitern Nacht seine Blicke zu dem gestirnten Himmel emporhebt? Und wenn er gar seine Augen mit dem Fernrohre bewaffnet, welch ein unbegränzter Ocean von Sonnen entdeckt sich da, wovon auch die kühnste Einbildungskraft vorher kaum etwas zu ahnden wagte! Um diese unzählbaren Sonnen — welche Millionen von Welten, die von ihnen, gleichwie diese Erdenwelt von unserer Sonne, Licht und Wärme erhalten! So wenig wir von der eigentlichen Einrichtung dieser großen von uns so weit entfernten Weltkörper, und von den Wesen, die sie bewohnen, wissen; so können wir doch leicht von unserer Erde einigermaßen auf jene schließen. Wir treffen auf diesem unserm irdischen Wohnplatze eine so große Menge und Mannigfaltigkeit von Gattungen und Arten von Geschöpfen an, daß wir nicht um uns her blicken können, ohne immer neuen Stoff zum Erstaunen zu erhalten. Hier ist nicht der Ort, die Wunder des Thier- und Pflanzenreichs im Einzelnen zu schildern: doch gesezt, sie wären auch

tausendmal weniger zahlreich, und der Naturforscher fände nicht jeden Tag in neuen Entdeckungen neue Veranlassungen zur Bewunderung; so würden wir uns gleichwohl nicht enthalten können, dem, der dieser Welt das Daseyn gab, eine alle menschliche Vorstellung übersteigende Größe und Vollkommenheit zuzuschreiben. Doch es kommt hier nicht bloß die unaussprechliche Menge und Mannigfaltigkeit der Geschöpfe, sondern auch die durch das unermeßliche Weltganze gehende höchst bewundernswürdige Verknüpfung der Mittel und Zwecke in Betracht. Ohne zu wiederholen, was oben (im 5. Abschn. der Ontologie) über die Begriffe von Vollkommenheit und Zweckmäßigkeit ist gesagt worden, kann ich doch nicht umhin, hier einige von den Hauptpunkten besonders auszuzeichnen, auf die es in der Teleologie, oder in der Betrachtung der mannigfaltigen, einem lezten und höchsten Endzwecke untergeordneten Zwecke, vorzüglich ankommt.

Wie bewundernswürdig und zweckmäßig zugleich — daß ich nur bei unserm Sonnensysteme einen Augenblick verweile — ist nicht die regelmäßige Umdrehung der Sonne um ihre Axe, und die Bewegung der sich ebenfalls um ihre Axen drehenden Planeten um ihren gemeinschaftlichen Mittelpunkt, die Sonne! Wie könnte sonst Licht und Wärme überall verbreitet, — wie die gleichförmige und regelmäßige Folge und Abwechslung der Jahres= und Tagszeiten erhalten werden? Bei unserer Erde denke man nur an ihre sphäroidische Figur, ohne die um den Aequator alles vom Meere überschwemmt und um die Pole hingegen alles trocken und dürre seyn würde; an die zweckmäßige Vertheilung des festen Landes und des Wassers; an die jährlichen Ueberschwemmungen regenloser Länder; an die nahrhaften und zur Hervorbringung der Pflanzen so tauglichen Bestandtheile der Erde und des Wassers; an den Nutzen der Berge, selbst der vulkanischen, der Quellen, der Bäche, Flüsse und Seen; an die zur Erzeugung des

Regens, des Schnee's u. s. w. so zweckmäßige Beschaffenheit des Luft- und Dunstkreises; an die Fortpflanzung des Schalles vermittelst der Luft, und des Lichtes vermittelst der Lichtmaterie; an den Nutzen des Feuers und der Wärme; an die in dem Schooße der Erde eingeschlossenen mineralischen Schätze; an die durch alle drei Naturreiche verbreitete Schönheit, Proportion und Regelmäßigkeit; kurz, an die bewunderns-würdige Angemessenheit dieses Planeten, nicht nur so vielen Arten vernunftloser Geschöpfe, sondern auch vorzüglich dem Menschengeschlechte, zum Aufenthaltsorte zu dienen, und ihm alles zu seiner stets fortschreitenden Kultur der Kör-per- und Geisteskräfte darzubieten; an die Ver-anlassungen und Ursachen der Vertheilung der Menschen über den ganzen Erdboden und der Errichtung bürgerlicher Gesellschaften und Staa-ten; an die zweckmäßige und weise Verknüpfung der Dinge überhaupt, und an die in dem Aus-gange großer und kleiner Weltbegebenheiten sich oft so sichtbar offenbarende Leitung einer über

diese Welt mit unbegreiflicher Weisheit waltende Intelligenz. — Betrachten wir den thierischen Körper, selbst des kleinsten Insekts, die Sinnwerkzeuge, das Nervensystem, den Umlauf des Blutes, die Werkzeuge, die theils zur Verdauung der Speisen, theils zur Bereitung und Vertheilung der Säfte nöthig sind, den Schlaf, den Trieb zum Essen und Trinken, zur Fortpflanzung u. s. w.; so müssen wir eingestehen, daß bei jeder Thiergattung das genaueste Verhältnis des ganzen Körperbaues, der Theile desselben, der Kräfte, Fähigkeiten und Instinkte, zum Zwecke einer jeden, — zu leben, zu genießen, und der oder jener andern Thiergattung, oder dem Menschen selbst, entweder zur Speise zu dienen, oder auf eine andere Weise nüzlich zu seyn — angetroffen werde. Daß jedes Thier nur in dem Elemente, worin es zu leben bestimmt ist, die seinen Genuß- und Verdauungswerkzeugen angemessene Nahrung findet — die Fische im Wasser, und die Säugthiere, die Vögel und viele Insekten in der Luft und auf

dem festen Lande; — daß die Fische mit Floßfedern und einer Schwimmblase, und die Vögel mit Federn und Flügeln versehen, und überdas vermöge ihres ganzen Körperbaues bequem zum Fliegen eingerichtet sind; daß nicht nur die sogenannten Zugvögel, sondern auch gewisse Fisch- Insekt- und andere Thierarten, vermöge eines in ihnen von selbst erwachenden Wanderungstriebes, sich in die Weltgegenden begeben, wo sie die meiste Nahrung finden und überhaupt am besten leben können; daß manche Thiergattungen, z. B. die Murmelthiere, die Haselmäuse u. a. m. in den Wintermonaten, wo es ihnen an Nahrung fehlt, in einem tiefen Schlafe begraben liegen, wobei die Zubereitung zu diesem Winterschlafe das Allermerkwürdigste ist; daß jede Gattung von Vögeln, wie auch manche andere Thierart, durch natürlichen Instinkt ihre Wohnung mit so vieler anscheinenden Kunst erbauet oder ihre Nahrung bereitet (man denke an die Bienen!), — das ist doch unmöglich blindes Ungefähr, sondern offenbar Absicht. Wer

lehrte die Thiere, welche Speisen ihnen dienlich und welche ihnen schädlich seyen? — Denn viele Hausthiere lassen auf der Weide beinah eben so viele Kräuterarten stehen, als sie deren genießen. — Wer gab den Raubvögeln und selbst einigen Insekten die ganz außerordentliche Schärfe des Gesichts, um ihre Beute in einer unglaublichen Entfernung zu erkennen? Wer lehrte viele Thierarten ihre gefundene oder mit Mühe herbeigeschaffte Nahrung aufzubewahren und sorgfältig zu verbergen, wie z. B. die Mäuse, die Hamster, die Elstern, die Nußhacker und viele Insekten? Ein todter, blinder Zufall doch gewiß nicht! — Die fleischfressenden Raubvögel haben einen häutigen, und die kornfressenden einen zur Zermalmung der Körner eingerichteten fleischigten Magen: und das doch wahrlich eben so wenig von Ungefähr, als daß die Thiere, welche von solchem Futter leben (von Gras und Kräutern), das nur vermittelst des Wiederkäuens zu einer gesunden und stärkenden Nahrung werden kann, auch einen vollkommen hierzu einge-

richteten Magen haben. Und welche weise Absichten des Urhebers der Natur entdecken wir in allem, was sich auf die Erzeugung, die Auffütterung und Erziehung der jungen Thiere bezieht! desgleichen in dem Verhältnis (in Absicht auf die Menge), worin die verschiedenen Thierarten zu einander stehen; daß z. B. die nützlichsten und unentbehrlichsten Thiere sich stärker fortpflanzen als andere; daß die Raubthiere sich bei weitem nicht so stark vermehren, als die, von welchen sich andere Thiere, vornehmlich die Menschen, nähren sollen! Ich schweige von den Wundern, die sich dem Zergliederer und dem Naturforscher bei der Betrachtung der Sinnorgane, besonders des Auges und des Ohres, desgleichen, bei der Untersuchung der Staub- und Befruchtungstheile der Pflanzen, — in der Oekonomie selbst der kleinsten und verächtlichsten Thiere, in der Verwandlung der Insekten entdecken: ich erwähne nichts von der ungelernten, angebornen Arglist, womit auch die kleinsten Thiere sich ihrer Beute zu bemächtigen, oder sich gegen An-

griffe zu verwahren und gegen ihre Feinde zu vertheidigen wissen. — Ich habe genug und vielleicht schon zu viel gesagt, um zu beweisen, daß eine Welt, in der alles, vom Größten bis zum Kleinsten, so nach Zwecken und Absichten eingerichtet ist, auf einen Urheber von sehr großem Verstande hindeute. Gewiß würde selbst die gemeine Menschenvernunft es sich eher gefallen lassen, zu denken, daß eine Welt überhaupt nothwendig und ewig existire, als daß diese so herrlich nach den Gesetzen der Ordnung und Zweckverbindung eingerichtete Welt nicht von einem Wesen, das eine jede menschliche Kraft unendlich weit übersteigende Macht mit einer eben so weit über alles Endliche erhabenen Weisheit verbindet, hervorgebracht worden, sondern durch eine blinde Nothwendigkeit oder durch Zufall vorhanden sey. Und wenn endlich der Mensch sich selbst zum Gegenstande seiner Betrachtung macht, wenn er in sich so herrliche Anlagen, Vermögensarten und Kräfte findet, die ihn geschickt machen, sich der unzähligen Arten von Wesen, welche das

ganze weite Reich der Natur enthält — nicht nach angebornen blinden Instinkten, nicht nach den Antrieben zwingender Bedürfnisse, sondern — nach freier Wahl und Willkühr zur Erreichung seiner Absichten zu bedienen, und in diesem Sinne der sichtbare Herr dieser irdischen Welt zu seyn; wenn er einsieht, daß alles, was ihn umgiebt und was ihm widerfährt, alles was ihm Vergnügen verspricht oder ihn Misvergnügen und Schmerzen fürchten läßt, daß nicht nur die so mannigfaltigen Genußarten, die ihn locken oder die ihm zu Theil werden, sondern auch selbst die Uebel, die ihn entweder vermöge gewisser Natureinrichtungen oder durch seine eigene Schuld treffen, ihm zu Aufforderungen, Anreizungen und Mitteln dienen können und sollen, seine Kräfte zu wecken, zu entwickeln und durch Uebung zu stärken, seinen Wirkungskreis zu erweitern und sich immer geschickter zu machen, die Natur seinem Willen zu unterwerfen, die Quellen des Genusses für ihn selbst und seine Mitmenschen zu vervielfältigen und zu seiner

und seines Geschlechts stets wachsender Ausbildung und Beglückung ohne Unterlaß thätig zu seyn, — wenn so der Mensch sich selbst betrachtet, und in sich, auch als in einem bloßen Naturwesen den Zweck der irdischen Schöpfung sieht, insofern er nehmlich allein mit den Fähigkeiten ausgerüstet ist, alles Uebrige nach seiner Willkühr zu gebrauchen; so muß die durch die teleologische Betrachtung der Welt außer ihm bewirkte Ueberzeugung von dem Daseyn eines unaussprechlich weisen Urhebers aller Dinge durch diesen Blick in sein Inneres, und durch einen andern auf das, was das Menschengeschlecht durch immer höher steigende Ausbildung schon geworden ist und was es noch in Zukunft werden kann und werden soll, ungemein befestigt werden. Der Mensch sieht in sich selbst, auch als in einem Naturwesen, insofern ein Bild der Gottheit, als er allein unter allen lebendigen Wesen auf Erden die Fähigkeit besizt, nicht nur die durch die ganze Natur und alle Theile derselben reichende Verkettung der Mittel und Zwecke

zu entdecken und zu bewundern, sondern auch selbst nach Zwecken und Absichten zu handeln, und dadurch, daß er auch in die Theile der Natur, wo wenigstens scheinbare Regel- und Ordnungslosigkeit herrscht, Zweckmäßigkeit, Harmonie und Ordnung bringt, die Absichten des Schöpfers zu befördern.

Jezt wird es wohl einem jeden genugsam einleuchten, daß die kosmotheologische Idee von einem an sich ganz unbekannten übersinnlichen Wesen, von dem die Welt das Daseyn habe, erst durch Teleologie und Physikotheologie bestimmt und die Eigenschaften jenes Urwesens entdeckt werden. Die Gottheit erscheint uns nun als ein Wesen von unaussprechlicher und unbegreiflicher Macht, Kenntnis, Weisheit und Güte: sie wird uns nun aus einem Gegenstande des Staunens und einer geheimen Furcht ein Gegenstand der vertrauensvollen Bewunderung, der Liebe und der Dankbarkeit. Und so dient die Physikotheologie der moralischen Religionslehre zur besten Vorbereitung, indem sie das Ge-

müth durch die Betrachtung der Natur auf die göttlichen Vollkommenheiten hinleitet, welche erst in der zulezt genannten Wissenschaft als Gegenstände eines moralischen Glaubens in ihrem völligen Lichte erscheinen.

Unter allen Beweisen der theoretischen Vernunft für das Daseyn Gottes hat der physikotheologische von jeher am meisten Eingang in das menschliche Gemüth gefunden: und keiner unter allen wirkt, außer der Ueberzeugung des Verstandes, soviel zur Beruhigung des Herzens. Er hat vor den übrigen den großen Vorzug, daß er für jedermann einleuchtend, verständlich und ungemein rührend dargestellt werden kann. Der Mensch von gesunden Sinnen und dem ganz gemeinen, gewöhnlichen Maaße von Verstand darf nur seine Augen öffnen und nur den Gedanken folgen, die sich ihm bei dem Anblicke der großen, schönen und herrlichen Weltordnung von selbst aufdringen — um sich fest überzeugt zu fühlen, daß diese Welt das Werk einer unendlich weit über alles Menschliche erhabenen

Intelligenz ist. Und sollten auch zuweilen Wolken des Zweifels diese Ueberzeugung auf kurze Zeit verdunkeln; so wird ein Blick auf die Schönheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit, die aus dem ganzen Weltgebäude und allen seinen Theilen so herrlich hervorleuchtet, hinreichen, jeden Nebel des Zweifels, welchen etwa eine zu weit grübelnde Spekulation erzeugt hat, gänzlich zu verscheuchen. — Gleichwie dieser Beweis, als der allerälteste und der gemeinen Menschenvernunft angemessenste, aus der Beobachtung der Natur seinen Ursprung hat, so belebt er auch wiederum das Studium derselben: und je mehr sich der Kreis unserer Kenntnisse im grossen Reiche der Schöpfung erweitert, so daß, wie Kant sagt, alle Sprache über so viele und unabsehlich große Wunder, ihren Nachdruck, und alle Zahlen ihre Kraft zu messen verlieren, und zulezt unser Urtheil vom Ganzen sich in ein sprachloses aber desto beredteres Erstaunen auflösen muß; — desto mehr werden gründliche und ausgebreitete Naturkenntnisse den Glauben

an ein höchst verständiges und mächtiges Urwesen, das außerhalb diesem unendlichen Zufälligen für sich selbst und unabhängig besteht, und ohne welches dieses unermeßlich große All von endlichen Wesen in dem Abgrunde des Nichts versinken müßte, bis zu einer unerschütterlichen Ueberzeugung erhöhen.

* * *

Ich habe im Laufe dieser Untersuchung mehrmals ausdrücklich bemerkt, daß der physikotheologische Beweis für Gottes Daseyn und Vollkommenheiten für die gemeine Menschenvernunft eine unwiderstehliche Ueberzeugungskraft hat. Verdient er aber auch in jedem Betrachte eine eigentliche philosophische Demonstration genannt zu werden, welche jede Möglichkeit des Gegentheils völlig ausschließt? Dies ist es, was wir im folgenden Abschnitte untersuchen wollen.

III.

Ist der physikotheologische Beweis als eigentliche Demonstration für die spekulative Vernunft völlig befriedigend?

Man macht bedeutende Einwürfe gegen die der gemeinen Menschenvernunft völlig Genüge thuende Beweiskraft des Schlusses von dem Daseyn einer so vortrefflich und zweckmäßig eingerichteten Welt auf die Existenz eines höchst vollkommenen Urhebers derselben. „Du denkest dir Gott (so lauten diese Einwürfe) als ein nicht zur Welt gehöriges, übersinnliches, außer Zeit und Raum existirendes Wesen: und du legst ihm in Gedanken die höchste Weisheit bei, weil du in der Welt, die du für sein Werk hältst, so viele Spuren von Verstand und Weisheit wahrnimmst. So etwas kannst du dir zwar immerhin denken: aber woher weißt du, daß dieser Idee etwas Reales entspricht, oder daß das, was du dir in derselben denkst, auch außer ihr vorhanden ist?

Nur das für dich Wahrnehmbare, was deiner Empfindung und Anschauung gegeben und Gegenstand deiner Erfahrung werden kann, nur das hat für dich Realität, nur das kann von dir erkannt werden. Was ist aber ein Ding, das du schlechterdings nicht wahrnehmen kannst? Ist es etwas mehr als ein bloßer Gedanke? Wie willst du von der Realität, der Wirklichkeit, dem Vorhandenseyn desselben außer deiner Vorstellung die geringste Erkenntnis erlangen? Im Gebiete deiner Erfahrung hat der Begriff des Daseyns, des Fürsichbestehens, seine recht gute Bedeutung, — und zwar aus dem Grunde, weil du außer deinen Vorstellungen vorhandene für sich bestehende Gegenstände aus Erfahrung kennst. Aber was berechtigt dich, ein Daseyn, ein Fürsichbestehen außer der Erscheinungswelt anzunehmen? und was kannst du dir von einem existirenden Wesen, das schlechterdings nicht wahrgenommen werden kann, für eine Vorstellung machen? Wie willst du es also anfangen, um darzuthun, daß ein übersinnliches Wesen,

das den Grund von dem Daseyn dieser Sinnenwelt enthält, etwas mehr als eine leere Idee sey? Zwar sagst du, es lasse sich durchaus nicht denken, daß ein Weltganzes, das dir soviel Ordnung und Zweckmäßigkeit vor Augen stellt, von selbst entstanden, daß es nicht von einem weisen Urheber hervorgebracht worden sey. Hieraus folgt aber aufs höchste nur dies, daß du dir einen weisen Welturheber denken müssest, nicht aber, daß er auch außer deinen Gedanken existire. Und was ist eine übersinnliche Ursache? Wenn ich von einem in der Zeit vorhandenen Gegenstande die Ursache in etwas Anderm, das in der Zeit vorhergegangen ist, suche; so ist dagegen nichts einzuwenden: und so muß ich, vermöge eines wesentlichen Gesetzes meines Verstandes, immer weiter zurückgehen, und von jeder Ursache wieder eine noch frühere Ursache aufsuchen; und gesezt, ich finde sie auch nicht, so muß ich doch annehmen, daß sie im Felde möglicher Erfahrung wirklich vorhanden sey, und von sinnlich vorstellenden Wesen wahrgenommen

werden könne. Aber darf sich in meinem Forschen nach Grund und Ursache, über die Gränzen der Erscheinungswelt hinüberspringen? Ich sehe ein Haus vor mir; und ich frage mit allem Rechte, wer es erbauet habe: denn ganz gewiß ist es von irgend jemand gemacht worden, sonst wäre es nicht da. Zu diesem Urtheile bin ich aus dem Grunde befugt, weil der Erbauer ein Gegenstand meiner Erfahrung ist und von mir gesehen und erkannt werden kann: und gesezt, ich lerne ihn auch nie kennen; so stelle ich mir ihn doch vor als ein Wesen, das in der Zeit existirt, oder existirt hat, und das ich hätte kennen lernen können, wenn ich mit ihm zu gleicher Zeit und an demselben Orte gelebt hätte. Es hängt demnach die Vorstellung des Hauses mit der Vorstellung seines Erbauers dergestalt nach Erfahrungsgesetzen zusammen, daß mir mit dem durch Anschauung gegebenen Daseyn des erstern zugleich das Daseyn des leztern gegeben ist. Aber ist mir mit dem durch Erfahrung erkannten Daseyn einer vortrefflich eingerichteten

Sinnenwelt auch zugleich das Daseyn seines Urhebers gegeben? Ich würde dies zu behaupten allerdings befugt seyn, wenn der Welturheber (wie der Erbauer des Hauses) als ein in der Zeit existirendes Wesen, ein Gegenstand möglicher Erfahrung wäre. Da er aber das nicht ist und nicht seyn kann (weil er sonst mit zur Welt gehören würde), sondern da er, der Voraussezzung nach, ein übersinnliches Wesen seyn soll; so läßt sich auch nicht von dem Daseyn dieser Sinnenwelt auf das übersinnliche Daseyn Gottes mit Sicherheit schließen. Nach Verstandesgesetzen hängt die Idee von Gott allerdings mit dem Begriffe einer sehr weislich eingerichteten Welt zusammen; aber nicht nach Erfahrungsgesetzen: und gleichwohl ist es bloß diese leztere Art des Zusammenhangs, die mir das Recht giebt, auf Realität und Objektivität, auf ein nicht bloß eingebildetes, sondern auf ein wirkliches Daseyn zu schließen. — Noch einmal also: es mag mir nach der Natur meines Verstandes gar wohl erlaubt, ja sogar nothwendig seyn, daß

ich mir einen höchst weisen übersinnlichen Urheber dieser so weislich eingerichteten Sinnenwelt denke: aber daß der von mir nothwendig gedachte Welturheber auch wirklich existire, wie kann ich das gewiß wissen? Wie kann ich wissen, ob eine übersinnliche Existenz auch nur möglich sey? Es fehlt also noch viel daran, daß der physikotheologische Beweis das leiste, was er verspricht, daß er nehmlich das Daseyn Gottes im eigentlichen Verstande darthue und gegen jeden Angriff oder Zweifel hinlänglich sichere."

Man kann nicht läugnen, daß durch dieses Räsonnement allerdings so viel dargethan sey, daß jeder Schluß, von dem Daseyn einer noch so herrlich geordneten und eingerichteten Welt auf das Daseyn Gottes, auf den Nahmen einer eigentlichen Demonstration Verzicht thun müsse. Man kann dies zugeben, ohne es zu billigen, daß die Beweiskraft der sogenannten theoretischen Argumente für Gottes Existenz von Manchen — vielleicht in der an sich guten Absicht, der praktischen Vernunft den ihr gebührenden Vorzug vor der

theoretischen desto besser zu sichern — allzu weit herabgesezt wird. Vielleicht können folgende Bemerkungen einigermaßen dazu dienen, schädliche Einseitigkeiten in dieser Untersuchung zu verhüten, und den Gegenstand derselben in den wahren Gesichtspunkt zu stellen.

Es ist sehr richtig und dabei ganz natürlich, daß wir in unserm gegenwärtigen Zustande von keiner andern Art der Existenz und des Wirklichseyns einen anschaulichen Begriff haben, als von der, welche Gegenständen zukommt, die unserer sinnlichen Anschauung gegeben sind, oder ihr doch gegeben werden können. Daß Objekte von Vernunftideen, die der Anschauung nicht gegeben werden können, auf eine ganz andere Art als die sinnlichen Gegenstände, wirklich seyen oder auch nur wirklich seyn können, davon wissen wir aus bloßer Spekulation nichts Gewisses. Daher fällt denn freilich jede Möglichkeit, von dem Daseyn und der Wirklichkeit bloßer Vernunftobjekte auf dem Wege und in dem Grade überzeugt zu werden, wie wir von dem Daseyn und der Wirklichkeit sinnlich wahrnehm-

barer Dinge überzeugt werden, gänzlich weg. Auf der andern Seite aber läßt sich auch nicht behaupten, daß die mit sinnlicher Wahrnehmbarkeit verknüpfte Art des Wirklichseyns die einzig mögliche sey, d. h. daß nicht auch unsere Vernunftideen ihre Objekte haben, welche auf eine übersinnliche Art existiren oder wirklich seyen; von welcher übersinnlichen Art zu existiren wir aber aus dem Grunde keinen bestimmten Begriff haben können, weil wir gegenwärtig mit unsern Kenntnissen bloß auf das Feld der möglichen Erfahrung eingeschränkt sind. Indessen ist mit der Unmöglichkeit, die Nicht-existenz übersinnlicher Objekte zu erweisen, wenig gewonnen: und da diese Objekte selbst unserer Erfahrung nicht gegeben werden können; so ist der einzig mögliche Weg, auf dem wir von ihrem Daseyn überzeugt werden können, der, daß unserer Erfahrung etwas gegeben werde, das mit dem Uebersinnlichen dergestalt zusammenhängt, daß jenes ohne dieses nicht da seyn könnte. Ich sehe die Welt, in der überall so erstaunlich viel Ordnung, Harmonie und Regelmäßigkeit herrscht:

hier ist es mir nun eben so natürlich und nach den Gesetzen meiner Vernunft eben so nothwendig, einen höchst weisen Gott anzunehmen, der das alles gemacht hat, als es mir natürlich ist, bei dem Anblicke eines wohl angelegten und schönen Gartens einen geschickten Gärtner anzunehmen, der den Plan dazu entworfen und ausgeführt hat. Freilich findet sich hier der große Unterschied, daß der Garten mit dem Gärtner nach Erfahrungsgesetzen zusammenhängt, indem sowohl dieser selbst, als auch die Aeußerungen seiner Thätigkeit, seine Arbeiten, wodurch er die wirkende Ursache dieser schönen Gartenanlagen wurde, nicht weniger in die Reihe der Erscheinungen gehören, als das, was dadurch zur Wirklichkeit gebracht worden ist; da hingegen die Welt mit ihrem Urheber bloß nach Verstandesgesetzen, nicht nach den Gesetzen sinnlicher Wahrnehmung und Erfahrung, zusammenhängt: denn ich mag in der Reihe der Erscheinungen noch so weit zurückgehen und auf der Leiter der Wesen so weit hinaufsteigen als ich will, so werde

ich doch nie von dem Schöpfer, als einem übersinnlichen Wesen, eine Erfahrungskenntnis erlangen. Da sich mir indessen bei Betrachtung dieser Welteinrichtung die Idee von einem weisen Urheber derselben so unabweislich aufdringt, daß ich meiner Vernunft entsagen müßte, wenn ich diese Idee aufgeben wollte; so sage ich wohl nicht zu viel, wenn ich behaupte, daß selbst dieses in dem Wesen meiner Vernunft so tief gegründete Gefühl der Nothwendigkeit, einen weisen Welturheber als existirend, anzunehmen, mich hinlänglich berechtige zu glauben, daß der Gegenstand dieser Idee wirklich existire. Freilich weiß ich nicht, wie ein solches übersinnliches Wesen existire oder außer meiner Vorstellung vorhanden sey oder vorhanden seyn könne: allein dies giebt mir, wie schon einigemal ist bemerkt worden, noch lange nicht die Befugnis, eine solche übersinnliche Art der Existenz und Wirklichkeit zu läugnen. Vielmehr ist mir die Unwiderstehlichkeit, womit gewisse übersinnliche Ideen, insbesondere die von der Gottheit,

sich meiner Vernunft aufnöthigen, ein hinreichender Grund, jene Ideen nicht für leer und inhaltlos zu halten, sondern zuversichtlich anzunehmen, daß das Gebiet des Wirklichen nicht in die engen Gränzen der möglichen menschlichen Anschauung und Erfahrung eingeschlossen sey, daß ein realer, obgleich mir unerkennbarer und unerklärlicher Zusammenhang zwischen dem Sichtbaren und Unsichtbaren, dem Sinnlichen und Uebersinnlichen Statt habe, und die lezten Gründe und Bedingungen der ganzen Sinnen- und Erscheinungswelt in dem Gebiete des Uebersinnlichen zu suchen seyen, die aber von uns Menschen in unserm gegenwärtigen Zustande mehr gedacht und angenommen, als erkannt und nach ihrem eigentlichen ursachlichen Zusammenhange mit den Erscheinungen begriffen werden können. — „Aber wendet man hiergegen ein, so ist denn deine Vorstellung von Gott doch nich objektiv, sondern bloß subjektiv: denn du bildest dir diese Idee von Gott, nicht weil du von ihm selbst eine bestimmte Kenntnis hast, sondern weil du, wie

du sagst, nach den wesentlichen Gesetzen deiner Vernunft dir sie bilden mußt." — Das ist wahr, antworte ich: aber beruht denn nicht auch die Ueberzeugung von dem Daseyn dieser so beschaffenen empirischer Objekte außer mir zulezt auf dieser subjektiven ursprünglichen Einrichtung meines sinnlichen Vorstellungsvermögens? Ich kann diesen Baum, dieses Haus nicht anders anschauen, als ich sie da vor mir sehe: auch müßte ich mir die unnatürlichste Gewalt anthun, wenn ich mich überreden wollte, diese Gegenstände seyen nichts Wirkliches außer meiner Vorstellung, sondern leere Geschöpfe meiner Phantasie. Und warum das? Weil die ursprüngliche Einrichtung meines Vorstellungsvermögens dieses nothwendig macht. Daß dieser Gegenstand mir als Baum und dieser als ein Haus erscheint, rührt also zwar allerdings von den meinem Gemüthe wesentlich eigenthümlichen Anschauungsformen her: aber darum sind meine Vorstellungen von diesen Dingen nicht leer; es ist doch ein — obgleich mir seiner innern Natur nach unbekanntes Etwas,

das mir unter diesen Formen erscheint. So rührt es auch von der wesentlich eigenthümlichen Beschaffenheit meiner Vernunft her, daß ich bei dem Anblicke dieser so weislich eingerichteten Welt mir ein verständiges Wesen als den Urheber derselben denken muß. Ich möchte sagen: Gott erscheint meiner Vernunft in und vermittelst der herrlichen Welteinrichtung, als ein höchst verständiges, weises Wesen, — so wie jenes mir an sich unbekannte Objekt meinem Anschauungsvermögen als ein Baum und dieses als eine Rose erscheint. Das, was den Grund von dieser wunderbaren Weltordnung enthält, ist nicht an sich ein Wesen mit einem dem menschlichen ähnlichen Verstande; sondern es ist ein an sich und seiner innern Natur nach mir unbekanntes Etwas, das ich mir aber nach der Natur meines Erkenntnisvermögens als ein Wesen mit einem dem menschlichen ähnlichen Verstande vorstellen muß. Meine Vorstellungen von Gott sind meinen Vorstellungen von Erfahrungsgegenständen bloß analogisch. Die Betrach-

tung der Sinnenwelt nöthigt mich, ein Wesen anzunehmen, das sich zu der Welt so verhält, wie sich die Ursache zu der Wirkung in dem Gebiete der Erscheinungen verhält: es ist etwas in diesem mir an sich unbekannten Wesen, das sich zu der bewundernswürdigen Einrichtung der Welt verhält, wie der Verstand eines Künstlers zu der zweckmäßigen Beschaffenheit seines Kunstwerks u. s. w. Dies mit Zuversicht zu glauben ist für mich hinlänglich, und ich kann dabei leicht auf eine über mein gegenwärtiges Erkenntnisvermögen hinausgehende Einsicht in den innern Zusammenhang und das eigentliche Verhältnis zwischen dem Sinnlichen und Uebersinnlichen, zwischen Gott und der Welt, Verzicht thun.

Dies ist es, was die Vernunft in Absicht auf den Urheber der Welt herausbringt; und zwar nicht bloß meine sondern jede Vernunft, welche ruhig und unbefangen über die Sache nachdenkt. Eigentliche Demonstration ist dieses freilich nicht (und die kann bei Gegenständen dieser Art nicht gefordert werden): aber es ist doch

genug, um einen zu meiner Beruhigung völlig hinreichenden Glauben zu bewirken.

„Wenn denn aber auch (so höre ich hier den Gegner sagen) das Daseyn eines Weltur-hebers zugegeben wird; so geht man doch viel zu weit, und behauptet etwas, das man nicht beweisen kann, wenn man ihm die höchsten Vollkommenheiten beilegt. Es ist wahr, das Wesen, welches diese unermeßliche Welt erschaffen hat und erhält, muß eine unsere Vorstellungen weit übersteigende Macht besitzen: aber woher weiß man, daß hierzu eine ganz unbegränzte Macht (die alles Mögliche auch wirklich machen kann) oder Allmacht erfordert werde? Und wie wohl es sehr richtig ist, daß eine Weltordnung, eine Zweckverbindung, wie wir sie, wohin wir nur unsere Augen richten, mit Bewunderung wahrnehmen, eine unaussprechlich große Weisheit voraussezt; so berechtigt das doch noch nicht, zu behaupten, daß eine ganz unbegränzte Weisheit oder Allweisheit zu einer solchen Welteinrichtung erfordert werde. Wie,

wenn man die vielen Uebel — sowohl die physischen als die moralischen — die wir in der Welt wahrnehmen, für Beweise von der Beschränktheit entweder der Macht oder der Einsicht und Weisheit des Schöpfers ansähe? Kurz, so viel zwar ist außer Zweifel, daß, wenn die Welt einen verständigen Urheber hat, dieser sehr viel Weisheit, Macht und überhaupt einen hohen Grad von Vollkommenheit besitzen müsse: daß er aber der allervollkommenste sey, dies ist zu viel geschlossen. Und endlich läßt sich aus der bewundernswürdigen Einrichtung aller Dinge weiter nichts, als das Daseyn eines Weltbaumeisters, nicht aber eines Weltschöpfers in der vollesten Bedeutung des Wortes folgern: denn zu dem Begriff eines Schöpfers gehört auch das, daß er den Stoff zu der Welt hervorgebracht habe. Wie will man aber aus der Weltbetrachtung beweisen, daß dies geschehen sey? und wie will man den widerlegen, welcher behauptete (wie denn wirklich mehrere alte Philosophen dieses behauptet haben), daß der Stoff, die

Materie, ganz unabhängig von Gott existire, und daß er daraus eine Welt gebauet und zusammengesezt habe, so gut sie aus einem so mangelhaften und widerstrebenden Stoffe habe werden können? daß eben aus dieser schlechten Beschaffenheit der Materie die vielen Unvollkommenheiten und Uebel herzuleiten seyen, die das Werk Gottes entstellen? daß auf diese Weise der Schöpfer von dem Stoffe gewissermaßen abhängig gewesen und bei der Zurichtung der Welt sich nach demselben habe bequemen müssen, — so wie auch der geschickteste Baumeister ein Haus nicht besser bauen kann, als es die ihm gegebenen Materialien zulassen? — So wenig läßt sich aus physikotheologischen und teleologischen Gründen die Allvollkommenheit, die Unendlichkeit und gänzliche Unabhängigkeit des Weltschöpfers darthun."

Ich antworte: Die Unzulänglichkeit der Physikotheologie und der Teleologie um das Daseyn eines höchsten allvollkommenen Wesens in der eigentlichen Bedeutung des Wortes darzu-

thun, muß, wenn man ganz unbefangen urtheilen will, allerdings zugegeben werden. Aus der Betrachtung dieser herrlichen Welteinrichtung läßt sich eigentlich nur das mit Sicherheit schließen, daß dieselbe von einem sehr mächtigen und weisen Wesen das Daseyn habe: ob aber dieses wieder von einem andern Wesen hervorgebracht worden, oder ob es das eigentliche Urwesen, d. i. die lezte unbedingte Bedingung alles Existirenden sey, bleibt unentschieden. Weil indessen die Vernunft doch genöthigt zu seyn glaubt, zulezt in der Idee eines von sich selbst existirenden, nothwendigen Wesens Befriedigung zu suchen; so kürzt sie dadurch das Geschäft ihrer Spekulation ab, daß sie (ohne jedoch hinlängliche Gründe hierzu zu haben) annimmt, der weise und mächtige Urheber der Welt sey jenes nur von sich selbst abhängige, absolut nothwendige Urwesen. Und da nun die Vernunft auf die Frage: wie denn das ewige, unbedingte, schlechthin nothwendige Wesen, das den Grund der ganzen Welt in sich enthalten soll, beschaf=

fen seyn müsse? sich selbst die Antwort giebt, daß es alle nur mögliche Realitäten und Vollkommenheiten besitzen müsse, und zwar ohne Maaß und Einschränkung, weil es sonst weder von allem, was die Welt von Realitäten enthält, der Urheber, noch auch das absolut nothwendige unbedingt existirende Wesen seyn konnte (denn jede Beschränktheit und Endlichkeit scheint sich mit Unabhängigkeit und absolut nothwendigem Daseyn schlecht zu vertragen); so läßt sich die Vernunft durch diese Gedankenfolge leicht zu dem immer etwas gewagten Schlusse bestimmen, daß der Weltschöpfer seinen Vollkommenheiten nach unendlich, daß er eben so das allerrealste, allvollkommene Wesen sey, wie er schlechthin nothwendig existire. Die Vernunft legt demnach der Gottheit Allgegenwart bei d. i. eine sich auf alle Orte und alle Gegenstände erstreckende Wirksamkeit; ferner Allwissenheit, oder eine nicht allein das Wirkliche, sondern auch das bloß Mögliche umfassende Kenntnis; Allweisheit, welche in der Wahl und Bestimmung der

der besten Zwecke wie auch der besten und sichersten Mittel zu denselben nicht irren kann; Allmacht, die alles an sich Mögliche wirklich zu machen vermag. Selbst die moralischen Vollkommenheiten, Heiligkeit, Gerechtigkeit, Güte, können dem Allvollkommenen Wesen nicht fehlen. Und diesem Gotte legt denn die Vernunft endlich auch das Prädikat des Einzigmöglichen und Einzigwirklichen bei; theils weil es widersprechend zu seyn scheint, daß mehr als ein allervollkommenstes Wesen existire, theils weil die bewundernswürdige Einheit, Ordnung und Zweckverbindung, welche alle Theile des Weltganzen, so weit wir es kennen, umfaßt, uns nur auf einen einzigen Schöpfer und Regierer hinleitet. Mehrere Götter anzunehmen scheint der gebildetern Vernunft theils unnöthig und überflüssig, weil sich aus dem Daseyn und der Wirksamkeit eines einzigen alles erklären läßt, theils unstatthaft aus dem Grunde, weil die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen in der Welt sich bei weitem nicht so gut

erklären läßt, wenn man das Universum für das Werk Vieler, als wenn man es für das Werk eines Einzigen hält: und die Vernunft ist in desto höherm Grade theils geschickt, theils geneigt, sich zu der Idee eines einzigen Gottes zu erheben, jemehr sie sich durch lange fortgesezte Erfahrungen und Beobachtungen im Gebiete der Sinnenwelt von der bewundernswürdigen Harmonie und dem durchgängigen Zusammenhange aller Theile derselben überzeugt hat; je unvollkommener und beschränkter hingegen ihre Einsichten und Kenntnisse von diesem durch eine nie unterbrochene Zweckverbindung zu einem unübersehlich großen Ganzen verknüpften Mannigfaltigen sind, welches wir unter der Idee der Sinnenwelt zusammenfassen, desto geringer ist auch bei ihr das Bedürfnis, nur einen einzigen Gott anzunehmen, und desto weniger wird sie dem Hange der Einbildungskraft, die Zahl der Gottheiten, die sich in die Regierung der Welt getheilt haben sollen, bis ins Unendliche zu vervielfältigen, widerstehen können.

Dieser Ideengang, oder vielmehr dieser Ideenschwung — da die durch teleologische und physikotheologische Betrachtungen bewirkte Ueberzeugung, daß diese Sinnenwelt von einem sehr mächtigen und weisen Wesen das Daseyn habe, zu dem Urtheile, daß dieser mächtige und weise Weltschöpfer das absolut nothwendige ewige und unendliche Urwesen sey, erweitert und gesteigert wird — ist der menschlichen Vernunft gewissermaßen so natürlich, daß sie wegen dieser etwas kühnen Freiheit im Spekuliren, wo nicht unbeschränkte Bestimmung, doch gewiß Nachsicht verdient. Die Weisheit, die Macht und überhaupt die Summe der Realitäten, die wir dem Urheber der Welt zuzuschreiben berechtigt sind, ist so überschwänglich groß und übersteigt so sehr alle unsere Begriffe, daß es sehr natürlich und leicht zu erklären ist, wie die Vernunft dazu kommt, diesen unbegreiflich mächtigen und weisen Weltschöpfer für das allervollkommenste, schlechthin nothwendige Wesen zu halten, dessen Idee ihr aus andern vorher er-

klärten Gründen so unentbehrlich ist. Gegen dieses Verfahren der Vernunft ist übrigens auch nichts einzuwenden, wofern sie nur nicht vergißt, daß es eine Art von Gunst und Gefälligkeit sey, wenn man ihre etwas gewagten Behauptungen zugiebt, und wofern sie sich nur nicht anmaßt, als könne sie alle diese Bestimmungen, die sie der Gottheit beilegt, beweisen. Wenn, wie wir gesehen haben, sogar den Resultaten der Physikotheologie, so wenig sie an sich zu bezweifeln sind, doch noch vieles fehlt, um das Prädikat demonstrirter Wahrheiten zu führen; so läßt sich noch viel weniger sagen, daß die Allvollkommenheit des Welturhebers streng bewiesen werden könne. Nicht einmal die Einheit Gottes läßt sich durch theoretische Gründe auf eine solche Weise darthun, daß gar keine Einwendung mehr dagegen Statt finden sollte. Denn wenn die bewundernswürdige Harmonie und Zweckmäßigkeit, die dem aufmerksamen Beobachter allenthalben in die Augen leuchtet, auf einen einzigen Schöpfer und Regierer der

Welt hinleitet; so fehlt es doch auch gewiß nicht an Disharmonien und Uebeln physischer und moralischer Art, die, wie bekannt, schon manchen Denkern des Alterthums groß und wichtig genug geschienen haben, um ihre Lehre von mehrern und zwar theils guten, theils bösen Weltbaumeistern und Weltregierern, die sich ohne Unterlaß entgegen arbeiten, hierauf zu gründen.

So wenig sind die theoretischen Beweise für Gottes Daseyn und Allvollkommenheit allein für sich hinreichend, einen völlig beruhigenden Religionsglauben zu begründen. Was ihnen noch fehlt, das muß anderswoher ersezt werden. Dies geschieht in der moralischen Religionslehre, wo aus Principien der moralischpraktischen Vernunft eine weit bestimmtere, erhabenere und genugthuendere Idee des Schöpfers der Welt entwickelt, und zugleich der Glaube an die Realität derselben mit viel stärkern Gründen unterstüzt wird, als die sind, welche die sich allein überlassene theoretische Vernunft zu erfinden vermag.

* * *

Ehe ich diesen Abschnitt schließe, bemerke ich noch, daß die Metaphysiker, außer dem kosmologischen und physikotheologischen Beweis für Gottes Daseyn, auch noch einen sogenannten ontologischen Beweis anzuführen pflegen; welcher aber, meiner Einsicht nach, von so geringer Bedeutung ist, daß er nur eine ganz kurze Erwähnung zu verdienen scheint. Dies ist nehmlich derjenige vorgebliche Beweis, welcher aus der bloßen Idee von Gott für dessen Daseyn geführt wird. Man schließt nehmlich folgendermaßen: „In der Idee von Gott sind alle Realitäten vereinigt; nun aber ist die Existenz auch eine Realität; folglich gehört auch die Existenz mit in die Idee von Gott, — oder, sobald ich mir Gott (als das realste Wesen) als möglich denke, muß ich mir ihn auch als wirklich denken." Das Sophistische in dieser Argumentation fällt leicht in die Augen. Denn fürs Erste ist die Existenz keine Realität (wie oben im 3 Abschnitt der Ontologie bei der Kategorie der Modalität ist gezeigt worden); sie ist keine Eigenschaft, wodurch der Gegenstand

eines Begriffs vermehrt würde: denn ein Objekt, das ich mir denke, wird dadurch nicht vollkommener, oder es erhält dadurch nicht mehr reale Prädikate, daß es wirklich wird; sondern das Wirklichseyn besteht bloß in der Beziehung des Gegenstandes auf mich, das vorstellende Subjekt, vermöge deren ich unmittelbar, durch Wahrnehmung, nicht durch bloßes Denken, von demselben afficirt werde, oder doch afficirt werden kann. Oder wenn von einem Dinge an sich die Rede ist; so besteht das Daseyn darin, daß meiner Vorstellung von dem Gegenstande etwas ausser derselben entspricht: daß aber diese übersinnliche Existenz eben so wenig eine Realität zu nennen sey, als die sinnlich wahrnehmbare, leuchtet von selbst ein, weil durch die eine so wenig als durch die andere der Begriff des Gegenstandes durch neue Prädikate erweitert oder vermehrt wird. Doch gesezt auch, das Daseyn wäre eine Realität oder Vollkommenheit; so würde doch mehr nicht folgen, als daß in die Idee des vollkommensten Wesens auch der Be-

griff des Daseyns gehöre oder — daß ich mir das allervollkommenste Wesen auch als wirklich denken müsse: woraus aber das noch gar nicht folgt, daß es auch wirklich außer meinem Begriffe vorhanden sey. — Hieraus ist klar, daß die Existenz Gottes nicht unmittelbar aus dessen Idee, sondern nur mittelbarer Weise aus dem Daseyn einer Welt, deren Urheber er ist, geschlossen werden könne.

IV.

Von dem Verhältnisse Gottes zu der Welt; — Schöpfung; Vorsehung; Weltendzweck.

Wenn nun die Vernunft Gründe hat, einen Gott, als Schöpfer der Welt, anzunehmen; so fragt sich: wie haben wir uns denn das Erschaffen der Welt und wie überhaupt Gottes Verhältnis zu den Weltwesen vorzustellen? Diese sind Erscheinungen, denen aber doch Dinge an

sich, die uns auf diese Weise erscheinen, zum Grunde liegen: sie sind bloß für uns Menschen in Raum und Zeit existirende Dinge; in Ansehung Gottes, der nicht in Raum und Zeit existirt, und sich die Gegenstände nicht mit Raum- und Zeitbestimmungen, sondern nach ihrer innern intelligibeln Beschaffenheit, die ihnen als Dingen an sich eigenthümlich ist, vorstellt, sind sie das nicht, was sie für uns sind. Wie kann man denn nun sagen: Gott habe die in Zeit und Raum vorhandene Sinnenwelt hervorgebracht, da es für Gott keine Sinnenwelt giebt? Ich antworte: Es giebt freilich für Gott keine Sinnenwelt in dem Verstande, als wenn er, wie wir Menschen, an diese Art, die Dinge in Raum und Zeit anzuschauen, gebunden wäre; er erkennt vielmehr die Dinge wie sie an sich ihrem innern Wesen nach sind, wovon wir Menschen keinen Begriff haben. Aber Gott hat doch auch insofern eine Erkenntnis von der Sinnenwelt, als er sich Wesen mit diesem sinnlichen Anschauungsvermögen und diesen Anschauungs-

formen vorstellt, und nun auf das Vollkommenste einsieht, wie die Dinge an sich diesen Wesen (den Menschen) erscheinen. Gott schafft also die Körperwelt nicht unmittelbar, wie sichs der ganz gemeine Verstand vorstellt, der alle Erscheinungen für Dinge an sich nimmt: sondern er ist mittelbarer Weise der Urheber der Sinnenwelt, indem er nicht nur Dinge an sich, die auf diese Art in Raum und Zeit erscheinen können, ins Daseyn bringt, und sie in ein solches Verhältnis zu einander sezt, daß sie unter gewissen Umständen auf diese bestimmte Art als ein großes Ganzes erscheinen müssen, — sondern indem er auch Wesen mit diesem Anschauungs- und Denkvermögen erschafft, vermittelst dessen jene Dinge an sich gerade als diese und keine andere Welt erscheinen. Denn wenn uns der Schöpfer nicht gerade mit diesen, sondern mit andern ursprünglichen Eigenthümlichkeiten des Erkenntnisvermögens begabt hätte; so würde nicht diese Welt für uns existiren, wohl aber Dinge und ein Zusammenhang der Dinge von

ganz anderer Art, so wie es unsern Erkenntnisanlagen angemessen wäre, für uns vorhanden seyn. — Dies ist alles, was sich über eine so dunkle Sache sagen läßt. Aber es ist genug, um uns in Stand zu setzen, über die Fragen: wann Gott die Welt ins Daseyn gerufen? — ob er sie in der Zeit oder von Ewigkeit her erschaffen habe? u. s. w. ein richtiges Urtheil zu fällen, das heißt, einzusehen, daß sich auf solche Fragen keine Antwort geben läßt, weil sie gewissermaßen sinnlos sind. Denn da das unbekannte Etwas, das uns in der Zeit, als Sinnenwelt, erscheint, nicht an sich in der Zeit vorhanden ist; so dürfen wir uns die Abhängigkeit, worin sich dieses Etwas, in Ansehung seines Daseyns, von Gott, der ebenfalls nicht in der Zeit existirt, befindet, schlechterdings nicht als ein eigentliches Hervorbringen gedenken. Denn was hervorgebracht wird, das fängt an zu seyn, da es vorher nicht war; in Ansehung der Dinge an sich aber hat kein Vorher und Nachher, kein Anfangen und kein Aufhören Statt. Die Abhän=

gigkeit der Welt von Gott ist die Folge und Wirkung eines einzigen intelligibeln Aktus in dem leztern, wodurch nicht nur die uns als Sinnenwelt erscheinenden Dinge an sich, sondern auch die vorstellenden Wesen, wir Menschen, das Daseyn haben, und mit solchen wesentlichen Gemüthsanlagen ausgerüstet sind, daß wir uns jene den Erscheinungen zum Grunde liegenden Dinge an sich als eine Sinnenwelt von dieser Art und Beschaffenheit vorstellen müssen. Dieser Aktus von Seiten Gottes geht nicht in der Zeit vor: der gemeine, gewöhnliche Menschenverstand aber, insofern er an die Form der Zeit gebunden ist, denkt sich ihn als ein Wirken in der Zeit; und zwar als ein Erschaffen, insofern er sich vorstellt, daß die Welt dadurch ihr Daseyn bekommen habe; als ein Erhalten, insofern die Wirksamkeit Gottes als die Ursache gedacht wird, warum die Welt ihr Daseyn beibehält oder fortsezt; als Regierung, insofern es auch als Folge jener Wirksamkeit angesehen wird, daß nicht nur durch alle Theile des Welt-

ganzen diese bewundernswürdige Zweckverbindung herrscht, sondern auch ins besondere die Folge der Weltbegebenheiten im Kleinen wie im Grossen den allezeit guten Absichten Gottes angemessen ist. Was wir Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt nennen, — welche beide leztern man auch unter dem Nahmen der göttlichen Vorsehung zu begreifen pflegt, — ist demnach ein und eben derselbe übersinnliche Aktus, welcher aber unserm mit der Sinnlichkeit und ihren ursprünglichen Formen aufs genaueste verbundenen Verstande als drei verschiedene Arten der göttlichen Wirksamkeit erscheint. Indem Gott die Welt erhält; so sezt er an sich nicht die Wirksamkeit des Schaffens fort, wie sich der gemeine Verstand die Sache denkt, welcher die Erhaltung eine fortgesezte Schöpfung nennt (denn sonst existirte ja Gott in der Zeit); sondern uns heißt die nehmliche Aeußerung der göttlichen Kraft entweder Schöpfung oder Erhaltung, je nachdem wir uns sie entweder als die Ursache des Entstehens, oder als die Ursache

des Fortbestehens oder der Fortdauer der Welt vorstellen: Weltregierung aber nennen wir ebendieselbe göttliche Kraftäußerung, insofern wir sie als die wirkende Ursache von der Angemessenheit der Weltveränderungen zu den göttlichen Absichten gedenken.

In welchem Sinne der bekannte Saz: „Gott hat die Welt aus Nichts erschaffen", zu nehmen sey, wenn er Wahrheit enthalten soll, dies läßt sich nach den bisherigen Erkläntungen leicht bestimmen. Die, welche sich einbilden, die Materie, woraus diese Sinnenwelt besteht, sey ein Ding an sich, d. h. sie sey für alle vorstellende Wesen und selbst für die Gottheit das, was sie für uns Menschen ist, verstehen den Saz: „Gott hat die Welt aus Nichts geschaffen" auf folgende Art: Gott hat nicht etwa aus einem unabhängig von ihm vorhandenen Stoffe diese Sinnenwelt geformt, so gut es sich thun ließ, so wie ein Baumeister ein Haus aus den ihm gegebenen Materialien aufführt; sondern er hat auch selbst dem Stoffe

durch seinen allmächtigen Willen das Daseyn gegeben. Das erste, was er that, war, daß er in dem leeren Raume (denn auch dieser ist in dem Systeme des gemeinen Verstandes ein Ding an sich, etwas für sich Bestehendes) eine Menge Materie aus Nichts, ohne daß ihm etwas dazu gegeben worden wäre, hervorbrachte, und aus dieser hernach das Weltganze verfertigte. Nach unserer Vorstellungsart hat Gott nicht den Stoff an sich oder unmittelbar erschaffen, sondern er bringt ihn mittelbarer Weise hervor, indem er uns Menschen das Daseyn giebt und uns solche Vorstellungskräfte mittheilt, vermöge welcher uns die von ihm (Gott) auf eine intelligibele Art abhängenden Substrate der Sinnenwelt als Materie in Raum und Zeit erscheinen: und gesezt, unsere Seelen legten bei dem Uebertritte in ein anderes Leben ihre jetzigen sinnlichen Vorstellungsformen gänzlich ab und erhielten dafür andere; so würde auch diese materielle Welt völlig für uns vernichtet werden, aber statt ihrer vielleicht eine ganz andere (ein neuer Him-

mel und eine neue Erde) für uns entstehen, indem eben die Dinge an sich, die uns hier als materielle Objekte erscheinen, auf eine ganz andere Weise, wovon wir aber gegenwärtig nicht den geringsten Begriff haben können, von uns würden vorgestellt werden.

Da Gott insofern der Urheber der Sinnen- oder Erscheinungswelt überhaupt ist, als nicht nur das erscheinende Intelligibele und das vorstellende Subjekt von ihm das Daseyn haben, sondern auch beide durch ihn in dasjenige gegenseitige Verhältnis gesezt sind, wovon diese Erscheinungswelt das Resultat ist; so kann man in eben dieser Rücksicht und in eben dem Sinne sagen, daß auch alle Weltveränderungen, die kleinsten wie die größten, mit ihren mannigfaltigen Verkettungen und Folgen von ihm abhängen, oder unter seiner Regierung stehen; denn auch diese gehören ja mit zu den Resultaten unsers (der vorstellenden Wesen) Verhältnisses zu dem Intelligibeln, das den Erscheinungen zum Grunde liegt. Von dieser Weltregierung

und Vorsehung Gottes kann erst dann gründlich und ausführlich gehandelt werden, wenn aus den Principien der praktischen Vernunft der lezte Weltendzweck bestimmt seyn wird. Die theoretische Vernunft vermag dieses nicht: denn ungeachtet sie, so weit ihr Gesichtskreis reicht, Mittel und Zwecke auf das Weiseste verknüpft sieht; so kann sie doch auf die Frage: „Welches ist denn der lezte und höchste Weltzweck, dem alle die übrigen Zwecke untergeordnet sind?" keine nur einigermaßen befriedigende Antwort geben. Erde, Wasser, Luft und die ganze unorganische Natur ist so beschaffen, daß gar viele und mannigfaltige Arten von organischen Wesen, Pflanzen und Thieren, in und vermittelst derselben existiren können und sollen. Die Pflanzen sind um der Thiere willen da: und der Mensch, als das einzige lebende Wesen auf Erden, das Vernunft besizt, soll sich nicht nur der Pflanzen, Thiere und Mineralien, sondern auch überhaupt der ganzen Natur außer ihm, nach Wahl und Willkühr zu seinen Absichten bedienen. In

dieser Rücksicht wäre um des Menschen willen alles übrige geschaffen: aber wozu ist denn der Mensch eigentlich da? Was ist es, das der Schöpfer in dem Menschengeschlecht oder durch dasselbe als lezten Zweck beabsichtigt? Etwa seine (des menschlichen Geschlechts) Glückseligkeit? So scheint es, wenn wir die vielen Arten des Genusses und des Vergnügens überdenken, wozu dem Menschen nicht nur Anlagen und Empfänglichkeit, sondern auch Mittel in Menge verliehen sind. Aber wozu denn die vielen Uebel in der Welt, wozu die Mühseligkeiten und Drangsalen ohne Zahl, unter denen nicht nur einzelne Menschen, sondern auch ganze Völker seufzen? Warum muß das Menschengeschlecht von den schädlichen oder doch beschwerlichen Einflüssen der Luft, des Klima, der Witterung, warum von gewaltsamen Naturrevolutionen, (Ungewittern, Ueberschwemmungen, Erdbeben), warum von Miswachs, Mangel, und Seuchen, warum endlich von Unterdrückung, Tyrannei, Krieg, Empörungen und Staatszerrüttungen, und allen den Grau-

samkeiten, Barbareien und Greueln in ihrem Gefolge so unaussprechlich viel leiden? Warum muß ein so großer, daß ich nicht sage, der größte Theil der Sterblichen ein so genuß- und freudenleeres Leben führen, und, nur um seine elende Existenz zu fristen, seine Kräfte unter den schwersten Arbeiten vor der Zeit aufreiben? Und warum ist der Mensch so oft durch Unverstand, Irrthum und Leidenschaft der Urheber seines eigenen Unglücks? Warum leitet ihn seine so hoch gepriesene Vernunft so oft irre, da doch die Thiere, indem sie einem blinden Instinkte folgen, nie des Zieles, das ihnen die Natur gesteckt hat, verfehlen? — Wenn also die Glückseligkeit des Menschen der lezte Schöpfungszweck wäre; so müßte — sollte man denken — Vieles in und Vieles außer dem Menschen ganz anders seyn, als es wirklich ist. Oder konnte Gott dies alles nicht anders machen, wenn er auch gewollt hätte? Vermochte er nicht, das, was über seine Lieblinge, die Menschen, so unsäglichen Jammer bringt, aus seiner Welt zu entfernen, so sehr er

es auch zu thun wünschte? — Lauter Zweifel, welche die theoretische Vernunft nicht lösen kann! Es offenbart sich also auch hier die große Mangelhaftigkeit der Kosmotheologie und Physikotheologie, nebst dem Bedürfnis, aus der Moraltheologie das zu ergänzen, was den theoretischen Gründen unsers Glaubens an Gott und Vorsehung abgeht. In der moralischen Religionslehre wird hiervon ausführlich gehandelt. Um indessen den Leser in Stand zu setzen, über die Vorzüge, welche der moralische Beweis für Gottes Existenz und Allvollkommenheit, in Absicht auf Vollständigkeit und Bestimmtheit, vor den theoretischen voraus hat, schon jezt einigermaßen zu urtheilen, wollen wir die vornehmsten Grundzüge des erstern im folgenden Abschnitte kürzlich entwerfen.

V.

Kurzer Umriß des moralischen Beweises für Gottes Daseyn und höchste Vollkommenheiten.

Jedes vernünftige Wesen besizt außer dem theoretischen Vermögen — (dem Vermögen einzusehen und zu erkennen, was ist oder seyn kann), auch das praktische Vermögen, zu bestimmen was seyn oder geschehen soll, oder einzusehen, welche Handlungsweisen theils seiner sinnlichen, theils seiner rein=vernünftigen Natur angemessen sind. Die sinnliche Natur und alle sich auf dieselbe beziehenden Triebe, Neigungen und Begierden haben Vergnügen und Glückseligkeit zum Gegenstande; die rein-vernünftige Natur aber das Sittlich=gute oder die Tugend. Dieser unter allem, was der Menschheit angehört oder angehören kann, den höchsten uubedingtesten Werth beizulegen, und sie mehr als alles Uebrige und bloß um ihrer selbst willen hochzuach=

ten, ist eben so tief in unserer rein-praktischen Natur gegründet und ihr eben so wesentlich, als der Trieb nach Wohlseyn und Glückseligkeit unserer sinnlichen Natur wesentlich und nicht von ihr zu trennen ist. Indem aber die rein-praktische Vernunft bestimmt, was an sich unbedingt gut sey oder was von uns — nicht etwa zur Erreichung irgend eines anderweitigen Zwecks, sondern — um sein selbst willen geschehen solle; so schreibt sie uns nicht allein unsere Pflichten vor, sondern sie sezt auch ganz unbedingt fest, wie unser Schicksal beschaffen seyn solle, insofern wir unsere Pflichten entweder erfüllen oder nicht erfüllen. Sie will, daß unser Zustand unserm sittlichen Verhalten genau angemessen sey; daß der Tugendhafte glückselig, und zwar in dem Grade glückselig sey oder es doch noch in Zukunft werde, in dem er sich dem Ziele der moralischen Vollkommenheit genähert hat; und daß hingegen der Lasterhafte nach Maaßgabe seiner Unsittlichkeit sich unglücklich fühle. Die praktische Vernunft belehrt uns also, daß wir nur

durch Sittlichkeit der Glückseligkeit würdig, d. h. nur durch Sittlichkeit nicht allein der Glückseligkeit moralisch empfänglich werden, sondern auch einen gegründeten Anspruch auf einen mit unserer Tugend in genauem Verhältnisse stehenden Grad von Glückseligkeit erhalten. Mit andern Worten: die sittliche Beschaffenheit des Tugendhaften verträgt es nicht nur, daß er ein gewisses Maaß von Glückseligkeit genieße, sondern dieses ist auch nothwendig: nicht physisch-nothwendig; — denn die theoretische Vernunft vermag mit allem ihrem Nachdenken keine natürliche Verbindung zwischen Moralität und einem bestimmten Maaße von Glückseligkeit zu entdecken, sondern — moralisch-nothwendig, d. h. es ist eine ganz unbedingte Vernunftforderung, daß der Tugendhafte glücklich sey. Es ist dies die Art der Nothwendigkeit, welche durch Sollen ausgedrückt wird, und welche bleibt, gesezt auch, das, was hierdurch gefordert wird, geschähe niemals! Die Vernunft urtheilt, daß die Glückseligkeit mit der Sittlichkeit in Verbindung und

in einem bestimmten Verhältnisse stehen solle, — nicht weil sie einen natürlichen und nothwendigen Causalzusammenhang zwischen beiden entdeckt: denn es ist gar nichts Widersprechendes, ja selbst nichts Ungewöhnliches, daß das Leben des Tugendhaften sehr freudenleer und kummervoll ist, während der Lasterhafte von der Wiege bis zum Grabe ein erklärter Günstling des Glücks bleibt: sondern die Forderung der Vernunft, daß die Glückseligkeit jedes sittlichen Wesens seiner Tugend genau angemessen sey, ist tief in dem Wesen der moralischen Natur gegründet: sie hängt mit dem Sittengesetze unzertrennlich zusammen und offenbart sich uns eben so durch unmittelbares Bewußtseyn wie dieses Gesez selbst; jedoch ist sie nicht mit demselben einerlei. Denn das praktische Urtheil: „Ich und alle vernünftig-sitttliche Wesen sollen recht wollen und recht handeln" ist doch sehr verschieden von dem Urtheile: „Jeder, der recht will und recht handelt, soll nach dem Maaße seiner hierdurch erlangten persönlichen Würde glückse-

lig seyn." Jenes erstere Urtheil drückt ein Gebot aus, das an uns ergeht; die Vernunftforderung aber, daß eines Jeden Glückseligkeit seiner sittlichen Beschaffenheit angemessen sey, ergeht nicht an uns, sondern sie geschieht für uns oder in Ansehung unser und aller unserer moralischen Mitwesen. Denn es kann uns nichts geboten seyn, dessen Leistung uns physischunmöglich ist: nun aber finden wir uns schlechterdings außer Stande, Wohlseyn mit Tugend bei uns selbst und unsern Nebenmenschen in die vollkommenste Harmonie zu bringen, weil es uns theils an der zur Bestimmung der sittlichen Würdigkeit eines jeden erforderlichen Einsicht und Erkenntnis, theils an dem Vermögen fehlt, einem jeden das ihm gebührende Maaß von Glückseligkeit mitzutheilen. Da aber demungeachtet die praktische Vernunft den Ausspruch thut, daß jene vollkommene Uebereinstimmung zwischen eines jeden moralischen Würdigkeit und Glückseligkeit unbedingt praktisch nothwendig sey; so giebt sie hierdurch uns Menschen, zu deren

Besten und für welche sie diese Forderung thut, Recht und Anspruch, die Erfüllung derselben zu erwarten. Aber was hieße das: Anspruch und Recht auf eine Sache haben, ohne zu wissen, von wem man dieselbe erwarten und verlangen dürfe? was hieße es, sich bewußt seyn, daß die Vernunft eine solche Ordnung der Dinge unbedingt fordere, von welcher die genaueste Harmonie zwischen der sittlichen Würdigkeit und der Glückseligkeit jedes vernünftigen Wesens Endzweck und nothwendige Folge sey, d. h. eine moralische Weltordnung — wenn kein Wesen existirte, von welchem so etwas gefordert werden könnte? Jene unbedingte Vernunftforderung nöthigt uns demnach, das Daseyn eines Wesens anzunehmen, an das dieselbe geschieht, und das vermögend ist, ihr Genüge zu leisten. An kein endliches Wesen kann die Forderung, Glückseligkeit und Tugend aller Vernünftigen in vollkommene Uebereinstimmung zu setzen, geschehen, weil kein Wesen von endlicher Erkenntnis und endlicher Macht dazu im Stande ist. Folg-

lich müssen wir entweder voraussetzen, daß ein unendliches Wesen existire, an welches die Vernunft die oft gedachte Forderung richten könne und wirklich richte; oder wir müssen diese für ganz sinn- und bedeutungslos halten. Wäre aber diese Vernunftforderung etwas widersinniges und ungereimtes; so wäre die sittliche Gesezgebung der Vernunft offenbar von eben der Beschaffenheit: denn jene hängt mit dieser unzertrennlich zusammen; beide stehen und fallen mit einander. Nun aber ist es nach der wesentlichen Einrichtung unserer praktischen Vernunft gar nicht möglich, das Gesez der Moralität für ein Nichts, für eine grund- und gehaltlose Einbildung, für eine leere Grille zu halten: folglich sind wir durch das Wesen eben dieser praktischen Vernunft gedrungen, die Existenz Gottes fest zu glauben, und ihm auch alle die Vollkommenheiten beizulegen, ohne welche er nicht Urheber, Erhalter und Regierer einer moralischen Weltordnung seyn könnte.

Dieser moralische Beweis läßt sich auch in folgende Sätze kürzlich zusammenfassen: Sobald die Vernunft etwas für nothwendig erklärt, was nur unter einer gewissen Bedingung möglich ist; so erklärt sie eben dadurch auch die Bedingung für nothwendig. Nun aber urtheilt die Vernunft als praktisches Vermögen, daß eine moralische Weltordnung (in welcher das höchste vollendete Gut, die Sittlichkeit und Glückseligkeit aller Vernünftigen in vollkommenster Harmonie, realisirt wird) etwas in praktischer Hinsicht durchaus nothwendiges sey: als theoretisches Vermögen aber erkennt die Vernunft eine solche moralische Weltordnung für etwas bedingtes; — denn sie kann sich diese doch unmöglich als etwas durch eine blinde Nothwendigkeit vorhandenes gedenken, sondern ihr Daseyn ist nur unter der Voraussetzung eines allweisen, allvollkommenen Urhebers begreiflich; — folglich muß die Vernunft, um Uebereinstimmung und Zusammenhang in ihre theoretischen und praktischen Funktionen zu bringen (denn ohne diesen Zusam-

menhange würde sie aufhören, Vernunft zu seyn) zuversichtlich annehmen, daß das Wesen, auf welches uns die physisch-teleologische Weltbetrachtung als auf den Schöpfer aller Dinge hinweist, auch der Urheber und Regierer der moralischen Weltordnung sey, folglich auch alle die höchsten Vollkommenheiten besitze, ohne die er dies nicht seyn könnte. Es hieße die Vernunft selbst aufheben, es hieße sie der Unvernunft beschuldigen, wenn man das Daseyn des Wesens läugnen oder auch nur bezweifeln wollte, welches allein im Stande ist, das wirklich zu machen, worauf die Vernunft so unbedingt dringt und dringen muß, so lange sie nicht ihre eigene Natur zu zerstören vermag. — Freilich ist dieses Räsonnement eben so wenig eine eigentliche strenge Demonstration, als die kosmologischen und physikotheologischen Argumente: das dadurch bewirkte Fürwahrhalten ist nicht eine objektive, aus einer bestimmten Erkenntnis des Gegenstandes hervorgehende Ueberzeugung, sondern ein Glaube, d. h. ein subjektives Fürwahrhalten,

welches sich auf die wesentliche Einrichtung unserer Vernunft, und zwar als eines moralisch-praktischen Vermögens, gründet: aber dieser moralische Glaube ist zu unserer Beruhigung desto hinreichender, da er nicht nur mit den Lehren der theoretischen Vernunft vortrefflich übereinstimmt, sondern dieselben auch ungemein bestätigt, unterstüzt und das Mangelhafte derselben ergänzt.

Diese Ergänzung besteht darin, daß wir auf dem moralischen Wege theils von Gottes Eigenschaften und Vollkommenheiten, theils von seinen Absichten und insbesondere von dem lezten und höchsten Zwecke (dem Weltendzwecke), den er sich bei der Erschaffung und Regierung dieses Weltganzen vorsezt, auf eine weit bestimmtere und genugthuendere Weise unterrichtet werden, als durch Physikotheologie und Teleologie möglich ist. — Es ist oben bemerkt worden, daß uns die Weltbetrachtung bloß soviel lehrt, daß der Schöpfer ein sehr weises, sehr mächtiges, nicht aber, das er ein allwissendes, allwei-

ses, allmächtiges, überhaupt ein höchst vollkommenes, unendliches Wesen sey. Wenn er aber die Gedanken, die Gesinnungen und Absichten eines jeden sittlichen Wesens völlig durchschauen soll, um die sittliche Würdigkeit eines jeden und das ihm zukommende Maaß von Glückseligkeit zu bestimmen; wenn er — um menschlich von der Sache zu reden — einen solchen Weltplan entwerfen sollte, vermöge dessen jedem moralischen Wesen, im Ganzen seines Daseyns, das seiner sittlichen Würdigkeit entsprechende Maaß der Glückseligkeit zu Theil werden muß; wenn er endlich diesen Plan auf das vollkommenste realisiren soll: so muß er eine ganz unbeschränkte Kenntnis, Weisheit und Macht besitzen, — so muß er, wie in der moralischen Religionslehre ausführlich gezeigt wird, der Allvollkommene, Unendliche, Ewige, Unveränderliche seyn. Die Heiligkeit, die Gerechtigkeit und überhaupt die moralischen Vollkommenheiten Gottes konnten aus physikotheologischen Gründen eigentlich gar nicht

erwiesen werden. Wenn er aber der ist, welcher der Vernunftforderung, die Sittlichkeit und Glückseligkeit Aller in die vollkommenste Uebereinstimmung zu bringen, Genüge thun soll; so muß er selbst im höchsten Grade moralisch gut, so muß er der Heiligste und Gerechteste seyn. Und nun mag die innere Natur Gottes und das eigentliche Wesen der unendlichen Vollkommenheiten Gottes uns noch so verborgen, noch so unerkennbar seyn: dies kann uns nicht hindern, ganz unbezweifelt anzunehmen, daß nach Gottes Urtheil ebendasselbe gut und ebendasselbe das Beste seyn müsse, was wir als moralisch vernünftige Wesen dafür erkennen müssen; denn die sittlichen Grundsätze und Ideen, folglich auch die Begriffe vom Guten und vom Besten, und dessen Gegentheile, sind für alle sittlich vernünftige Wesen, mithin auch für das Heiligste aller Wesen, gültig. Daher ist es keinem Zweifel unterworfen, daß die Sittlichkeit oder Tugend eben so nach Gottes Urtheile, wie nach dem unserigen, das Beste von allem, was

gut zu heißen verdient, oder das oberste Gut sey. Ihr steht die Glückseligkeit oder die Harmonie der Gefühle empfindender Wesen mit den Trieben und Neigungen ihrer Natur, weit nach. Wenn nun diese beiden Begriffe der Sittlichkeit und der Glückseligkeit auf die Weise mit einander vereinigt werden, daß die Glückseligkeit in der vollkommensten Angemessenheit zu der sittlichen Würdigkeit jedes Subjekts gedacht wird; so entsteht daraus die Idee von dem höchsten vollendeten Gute. Auf diese Weise gewährt uns die moralischpraktische Vernunft eine bestimmte und befriedigende Idee von dem höchsten und lezten Zwecke, dessen Erreichung das weiseste und heiligste Wesen sich vorsetzen mußte, wofern es einer Welt das Daseyn geben wollte. Dieser Weltendzweck, diese lezte Absicht, in der die Gottheit das Weltall geschaffen und geordnet hat, kann dem zufolge nichts anders seyn, als — das Daseyn moralischvernünftiger Wesen und die unaufhörliche Thätigkeit, Uebung und Erhöhung ihrer Kräfte, nebst der eines je-

den persönlicher Würdigkeit genau angemessenen Glückseligkeit. — Es ergiebt sich hieraus, daß in einer Welt, die das Werk eines höchst weisen und heiligen Wesens ist, oder in einer moralischen Weltordnung, die mit moralischen Fähigkeiten und Kräften begabten Geschöpfe um ihrer selbst willen, alle übrigen Dinge aber, näher oder entfernter, um jener willen vorhanden sind. Die ganze Einrichtung in dieser Welt, worunter wir aber nicht bloß diese irdische Welt, sondern das ganze Universum in seiner endlosen Dauer verstehen, ist so gemacht, daß die sittlich-vernünftigen Wesen nicht nur die Mittel zur Fortsetzung ihrer Existenz, sondern auch zu ihrer stets fortschreitenden intellektuellen und moralischen Ausbildung in derselben finden. Zu den leztern gehören selbst die so mannigfaltigen physischen Uebel: denn sie dienen zur Erweckung, Entwickelung und Uebung aller Kräfte, zur höhern Vervollkommnung der Menschennatur und vorzüglich zu sittlicher Ausbildung nicht nur einzelner Subjekte, sondern auch ganzer Nationen,

und selbst der gesammten Menschheit. Die physischen Uebel sind aber auch um noch anderer Ursachen willen in einer moralischen Weltordnung unentbehrlich: denn die höchste Weisheit und Gerechtigkeit bedient sich ihrer auch, um das sittlich Böse in der Welt zu bestrafen, oder jedem vernünftigen Wesen das seiner Unsittlichkeit entsprechende Maaß des Uebelbefindens und Leidens zuzutheilen (denn ohne dies wäre die Welteinrichtung keine moralische); wobei aber Gott immer auch das zur Absicht hat, daß der Gestrafte durch das von ihm so sehr verschuldete Leiden weiser und besser werde. So erscheinen denn die physischen Uebel, die dem Physikotheologen, insofern er die Glückseligkeit der Erschaffenen für den vornehmsten Schöpfungszweck erkennt, so viel Anstoß verursachen, nach den Grundsätzen der moralischpraktischen Vernunft, als nothwendige Bestandtheile einer Weltordnung, welche eines allweisen, heiligen und allgerechten Schöpfers, Erhalters und Regierers würdig seyn soll.

Doch ich habe genug gesagt, um zu beweisen, daß die physische Teleologie zwar dienen könne, eine religiöse Gotteserkenntnis — oder vielmehr einen Gottesglauben — vorzubereiten, daß dieser Glaube selbst aber ein Produkt der Principien der moralischpraktischen Vernunft sey, vermittelst welcher die Begriffe von Gott, seinen höchsten Vollkommenheiten, seinem Willen und seinen Absichten weit genauer und zuverlässiger, als durch die angestrengtesten Spekulationen des theoretischen Vermögens, bestimmt werden können.

VI.

Kurze Uebersicht der vornehmsten Systeme in Absicht auf Gottes Daseyn.

Außer den Indifferentisten, welche mit einer für vernünftige Wesen eben so unnatürlichen als unanständigen Gleichgültigkeit es ruhig dahin gestellt seyn lassen, ob ein Gott existire

oder nicht, ob die Welt von einer höchsten Macht und Weisheit hervorgebracht worden und regiert werde, oder ob sie das Werk einer blinden Nothwendigkeit oder gar eines absichtslosen Zufalls sey, — und den dogmatischen Skeptikern, welche beweisen zu können glauben, daß es der Vernunft schlechterdings unmöglich sey und immer unmöglich bleiben werde, irgend etwas gegründetes entweder für oder wider das Daseyn Gottes vorzubringen, — verdienen auf der einen Seite die Gottesläugner, Atheisten, und auf der andern die Gottesbekenner, Theisten, nach den verschiedenen Klassen, in die sie sich theilen, hier eine kurze Erwähnung.

Gottesläugner, Atheisten, und zwar theoretische — zum Unterschied von den sogenannten praktischen, welche so zügellos und lasterhaft leben, als wären sie von der Nichtigkeit aller Religion und Moralität überzeugt — nennen wir die, welche aus spekulativen Gründen behaupten, es sey kein Gott, d. h. kein von der

Welt verschiedenes Wesen, von dem diese das Daseyn habe. Es gehören hierher:

erstlich die Epikureer (Anhänger des Epikurus und Demokritus), welche lehren, man bedürfe der Idee der Gottheit nicht, um das Daseyn der Welt zu begreifen: denn die leblose Materie, woraus die Welt besteht, sey von Ewigkeit vorhanden gewesen und die kleinsten Theile derselben die Atomen, haben sich entweder von jeher nach gewissen ewigen Gesetzen bewegt, wodurch denn, vermittelst der Verbindung und Anhäufung der gleichartigen Theilchen oder Elemente, endlich diese ganze Welt und die in ihr enthaltene ungeheure Menge theils organischer theils unorganischer Körper entstanden sey; — oder der von Ewigkeit existirende todte und unbewegte Stoff sey durch irgend einen Zufall in Bewegung gerathen, und durch diese habe sich nach und nach die Welt gebildet, welche nun noch unaufhörlich vermöge der stets fortdauernden Bewegung der Materie, eine Menge von Veränderungen und Abwechslungen vor

Augen stelle. — Das Falsche und Vernunftwidrige dieses Systems fällt bei dem ersten Blick in die Augen. Der Epikureer sucht der Idee eines übersinnlichen Urgrundes der Welt auszuweichen, weil die Natur eines übersinnlichen Wesens unerkennbar und unbegreiflich ist, und er verfällt darüber nicht nur in noch weit größere Unbegreiflichkeiten (eine ewige nothwendig existirende Materie, und eine entweder eben so ewige, wesentliche oder durch einen bloßen Zufall verursachte Bewegung derselben, für welches alles sich nicht der allergeringste Beweis anführen läßt!), sondern auch in die offenbarsten und widersinnigsten Ungereimtheiten. Denn was läßt sich wohl widersinnigers denken oder sagen, als daß durch bloß zufälliges Zusammenstoßen der Atomen nicht nur eine solche Menge so mannigfaltig, schön und regelmäßig geformter Körper entstanden, sondern auch organisches Leben, das Vermögen der Fortpflanzung, Empfinden, Denken, willkührliches Wollen und Handeln, daß endlich diese bewundernswürdige Ordnung, Zweck-

verbindung und Uebereinstimmung, die sich in allen Theilen des großen Weltganzen findet, weiter nichts, als das Werk eines blinden Zufalls sey? —

Zweitens, die Fatalisten (Spinozisten, Pantheisten) behaupten, es existire zwar allerdings ein für sich bestehendes, ewiges, nothwendiges Urwesen; aber dieses sey nicht ein verständiger, mit Absicht und Freiheit wirkender Welturheber, sondern die Welt selbst, oder vielmehr die der Welt zum Grunde liegende einzige Substanz. Die ganze Sinnenwelt, alles Materielle, Ausgedehnte, jede Veränderung und jeder Wechsel in derselben, selbst alles Leben, Empfinden, Denken und Wollen seyen nichts als Accidenzien der nothwendigen, ewigen Ursubstanz, — bloße Erscheinungen dieses Einzigen für sich Bestehenden, aber eben so nothwendig als es selbst. Leben und Denken, Absicht und Wollen könne man diesem Grundwesen nicht zuschreiben. Was wir Zweckmäßigkeit, Weltordnung und Harmonie nennen, sey ebenfalls bloß nothwendige Er-

scheinung: wenn wir glauben, das alles sey mit Absicht so und nicht anders gemacht und eingerichtet; so ist das leere Täuschung. Es muß alles so seyn, wie es ist: es würde widersprechend seyn, zu denken, daß irgend etwas in der Welt anders seyn könnte. Denn da alles unmittelbar in dem Urwesen gegründet ist; so ist alles so wie es ist, eben so schlechthin nothwendig als das Urwesen selbst. — Daß die Wahrheit dieses Systems oder auch nur die Möglichkeit einer solchen Ursubstanz, die als Welt erscheint, schlechterdings durch nichts erwiesen werden kann, das würde im Grunde noch der geringste Fehler dieses Spinozistischen Fatalismus seyn: wenn er nur die zweckmäßige Welteinrichtung erträglich erklärte und dadurch der Vernunft nur einigermaßen Genüge thäte; so könnte man ihn wenigstens als Hypothese gelten lassen. Aber eine so zweckmäßige Einrichtung aller Dinge aus ewiger, unbedingter Nothwendigkeit, — ein Auge und ein Ohr, das nicht von einem verständigen, das Sehen und Hören beabsichti-

genden Wesen so gebauet, sondern durch ein blindes, todtes Schicksal, durch eine jede Möglichkeit des Andersseyns ausschließende Nothwendigkeit so beschaffen ist, daß es so scheint, als hätte ein denkendes Wesen bei der Einrichtung dieser Sinnorgane das Wahrnehmen der äußern Gegenstände durch Sehen und Hören zur Absicht gehabt, — eine Welt, wo Mittel und Zwecke in einer so unbegreiflich viel Weisheit verrathenden Verknüpfung stehen, bloß weil es so seyn muß; das ist eine Vorstellung, die eher gemacht scheint, die Vernunft zu empören, als sie zu befriedigen.

Drittens nehmen auch die Anhänger des sogenannten Hylozoismus keinen Gott, keinen nicht zur Welt gehörenden Urheber derselben an; sondern auch sie behaupten, die Materie sey ewig und nothwendig, und zwar nicht todt, sondern ihrer Natur nach belebt, und sie verbinde und bilde sich so und nicht anders nach Willkühr und Absicht. Gleichwie der Mensch zu einem gewissen Zwecke die Materie zusammen-

setze (z. B. aus Stein und Holz ein Haus baue); so setze sich der Stoff einer Pflanze oder eines Thierkörpers absichtlich dergestalt zusammen, daß nicht nur diese Formen entstehen, sondern daß sie auch ein organisches Leben erhalten, Nahrung in sich aufnehmen, wachsen, ihre Gattung fortpflanzen u. s. w. Uns Menschen erscheint nach der wesentlichen und ursprünglichen Einrichtung unsers Vorstellungsvermögens die große Menge dieser lebenden, denkenden, sich willkührlich bewegenden, sich absichtlich zusammensetzenden, trennenden und formenden Urwesen, welche durch ihr gemeinschaftliches Zusammenwirken dieses Weltganze ausmachen, als todte Materie, die erst von einem verständigen Wesen diese zweckmäßige Form und Einrichtung erhalten habe: aber es ist, nach der Meinung der Hylozoisten, nicht wirklich so. — Andere nehmen eine Weltseele an, — keine Gottheit, kein von der Welt verschiedenes Wesen, sondern — ein mit der Materie innig verbundenes und dieselbe durchdringendes lebendes Princip, das diese absichtlich formet. — Ob es

gleich schwer zu bestimmen ist, welche von diesen beiden Gattungen des Hylozoismus die andere an Abentheuerlichkeit übertreffe; so muß man doch, wenn man aufrichtig seyn will, gestehen, daß eine lebende oder durch ein denkendes und wollendes Princip belebte Materie, zwar immer ein Hirngespinst, aber doch lange nicht so widersinnig und der Vernunft unerträglich sey, als die Meinungen derer, welche entweder den Ursprung dieser so herrlichen Weltordnung in einem zufälligen Zusammenstoßen der Urelemente aller Materie suchen, oder wohl gar statt jedes Grundes weiter nichts, als eine blinde, todte Nothwendigkeit anzuführen wissen, vermöge welcher alles so seyn müsse, wie es ist. Soviel von den vornehmsten atheistischen Systemen!

Den Uebergang von den Gottesläugnern zu den Gottesbekennern machen die Deisten, welche zwar ein von der Welt verschiedenes Urwesen, als den Grund von dieser, annehmen, übrigens aber unbestimmt lassen, ob dieses ein lebendes, verständiges, freihandelndes, oder ein tod-

tes, wenigstens ein nothwendig, und unwillkührlich wirkendes Wesen sey. Insofern die Kosmotheologie aus der Zufälligkeit einer Welt überhaupt auf ein nothwendiges Wesen als den Grund der Welt schließt, mag der Deismus der Vernunft allenfalls Genüge thun. Aber daß diese zufällige Welt so herrlich und zweckmäßig eingerichtet ist, das erklärt sich nicht aus dem Daseyn eines ewig nothwendigen Urwesens überhaupt, sondern einzig und allein aus dem Daseyn einer oder mehrerer nach Absichten und mit Willkühr handelnden Intelligenzen.

Ein System, das mehrere solcher frei wollenden und handelnden Wesen, als Urheber und Regierer der Welt annimmt, heißt Polytheismus, Vielgötterei. Da sich die Einheit und Harmonie in der physischen und moralischen Weltordnung aus dem Daseyn eines einzigen Schöpfers und Regierers weit besser, als aus dem Daseyn mehrerer, erklären läßt; so bekennt sich die gebildetere Vernunft immer zu dem

Monotheismus oder der Lehre von einem einzigen Gott. Diejenigen Monotheisten, welche lehren, die Idee von dem höchsten Wesen sey den Menschen von ihm (dem höchsten Wesen) selbst auf eine übernatürliche Weise geoffenbart worden, heißen —

Supernaturalisten, Hyperphysiker, Offenbarungsglaubige. Von diesen unterscheiden sich die

rationalen Theisten, welche die Idee von Gott so annehmen, wie sie theils die theoretische Vernunft erzeugt, theils die praktische näher und genugthuender bestimmt und ihrer Realität nach außer Zweifel sezt.

* * *

Aus theoretischen Gründen kann der Atheismus, nach seinen verschiedenen Formen, eben so wenig eigentlich widerlegt werden, als der Theismus streng bewiesen werden kann. Dies ist eines Theils aus der Natur der Sache, nach den Principien der Vernunftkritik klar, andern Theils wird es auch durch die Erfahrung so

vieler Jahrhunderte, während welcher die menschliche Vernunft ihre Kräfte in dem Felde der Spekulation versucht hat, bestätigt. Daß die Erde eine platte Scheibe sey, und daß die Sonnen- und Mondsfinsternisse durch Bezauberung entstehen, — diese Irrthümer sind aus denen Ländern, deren Bewohner nur einige Vernunftbildung haben, gänzlich verschwunden, nachdem durch überzeugende Gründe ist dargethan worden, daß die Erde eine Kugel, und die Ursache der Sonnen- und Mondsfinsternisse die Bedekkung der erstern durch den Mond und die Beschattung des leztern durch die Erde sey. Aber durch alle noch so spizfindige Demonstrationen des Theismus ist noch nicht bewirkt worden, daß das Gegentheil desselben als unmöglich erschienen wäre (welches doch das Resultat und die Folge jeder eigentlichen Demonstration ist), oder daß es keine Fatalisten und Epikureer mehr auf der Welt gegeben hätte. Der Grund dieses so sehr verschiedenen Erfolgs von den Bemühungen der Vernunft liegt nach den obigen ontologi-

schen Ausführungen darin, daß die Ründe der Erde und die Sonnen= und Mondsverfinsterungen durch Bedeckung und Beschattung Gegenstände möglicher Erfahrung, und die Gründe dafür entweder aus der Erfahrung hergenommen sind, oder doch mit der Erfahrung nach den Gesetzen der sinnlichen Anschauung zusammenhängen. Hingegen ist die Realität der Idee von einem von der Welt verschiedenen Urwesen gar kein Gegenstand möglicher Erfahrung: auch sind die Gründe, wodurch man erweist, daß ein solches übersinnliches Urwesen existire und die Welt von ihm das Daseyn habe, ganz und gar nicht aus dem Felde der Erfahrung, sondern aus einem ganz andern Gebiete genommen. Durch Gründe dieser Art aber, wenn sie auch zur Unterstützung und Befestigung der heiligsten Wahrheiten gebraucht werden, läßt sich nie ein ganz entscheidender Sieg über die entgegengesezten Vorstellungsarten erkämpfen. Daher kommt es denn, daß, wer einmal dem Fatalismus oder dem Epikureismus zugethan ist (weil auch er seine

Gründe hat, die ihm wenigstens noch wichtiger vorkommen als die des Theisten, und die auch nicht von diesem auf eine für jedermann überzeugende Art widerlegt werden können), gewöhnlich auf seiner Meinung bleibt; welches nicht geschehen könnte, wenn der Theist im Stande wäre, den Atheismus mit objektiven allgemeingültigen Gründen zu bestreiten. Und gesezt, es würde auch hier und da ein Atheist bekehrt; so wird es doch nie ein Philosoph durch eine noch so gründliche und noch so deutliche Auseinandersetzung der Argumente des Theismus dahin bringen, daß der Atheismus für die Zukunft gänzlich von der Erde verschwinden sollte.

Wenn wir aber nun, nach den Grundsätzen der Vernunftkritik, darauf Verzicht thun müssen, die Lehre vom Daseyn Gottes auf eine jedermann zum Beifalle nöthigende Weise zu demonstriren; so läßt sich auf der andern Seite die gedachte Lehre eben so wenig, und noch viel weniger, widerlegen oder das Gegentheil auf eine überzeugende Art beweisen. Schon in theo-

retischer Hinsicht leuchtet die entschiedene Ueberlegenheit des Theismus über jedes entgegengesezte System dem Unbefangenen deutlich in die Augen. Die physisch-teleologischen Argumente, die — ich will nicht sagen, bloß den gemeinen gesunden Menschenverstande, sondern selbst den ruhig und unparteiisch forschenden Denker zum Glauben an das Daseyn eines sehr weisen und mächtigen Welturhebers bestimmen, sind doch gewiß von ganz anderer Art, als was der Epikureer für seine ungereimte Atomenlehre, oder der Fatalist für die absolute Nothwendigkeit der Welt und aller ihrer Erscheinungen und Veränderungen vorzubringen im Stande ist. Aber einen noch entscheidendern Sieg verschafft dem Theismus seine vollkommene Angemessenheit zur Befriedigung der dringendsten und unabweislichsten Bedürfnisse der Vernunft als eines moralisch-praktischen Vermögens. Und dieser moralische Vernunftglaube an Gottes Daseyn, Allvollkommenheit und Vorsehung ist nun dadurch gegen alle Anfälle der theoretischen Gottesläug-

Bayerische Staatsbibliothek München

ner auf immer gesichert, daß eine kritische Untersuchung der menschlichen Erkenntnisvermögen die Ungeschicktheit und Untauglichkeit aller spekulativen Vernunft, entweder über das Seyn oder über das Nichtseyn übersinnlicher Objekte etwas allgemein einleuchtendes und genugthuendes vorzubringen, so überzeugend dargelegt hat. Denn nachdem einmal die Einwürfe der Spekulation auf immer zum Schweigen gebracht sind; so kann das Interesse der sittlichen Vernunft ganz ungehindert wirken, um den praktischen Religionsglauben bis zur unerschütterlichen Festigkeit zu begründen.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Snell, Christian Wilhelm, 1755-1834

Handbuch der Philosophie für Liebhaber

Bd.: 3

Gießen 1804

Ph.u. 466-3
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10047006-6